Co-China 周刊

NO. 171
2014年9月12日

"爱国爱港"规定是否合法？——关于"香港特首必须是爱国爱港人士"此规定的争论 | 艾墨：谁是爱国者？ | 刘冉：香港人不爱国吗？



背后的民主困境



编者的话

2014 年 6 月，“爱国爱港”被写入《“一国两制”在香港特别行政区的实践》白皮书：“行政长官和立法会普选制度必须符合国家主权、安全和发展利益……经普选产生的行政长官人选必须是爱国爱港人士。”8 月 31 日，人大常委关于香港特首选举的决定再次提出特首候选人必须“爱国爱港”。这个要求引发了许多人的质疑，北大法学教授贺卫方在微博提出：“人大提出此要求合否基本法存疑”，并指出把“爱国爱港”这难以界定的规定放入法制中不合法理。

我们应该如何理解这场争论？“爱国爱港”成为香港普选的条件为何遭遇港人如此激烈的反对？而作为有主体意识的独立个体和国家公民，又可以如何去反思“爱国”这一概念？这是本期 Co-China 周刊希望回答的问题。

我们首先梳理了此次争论双方的观点和论据。认为“爱国爱港”这一规定合法者指出《宪法》和《基本法》中都有关于公民不得损坏国家安全、维护国家利益的法律，这些法律正是“爱国爱港”这一规定的法据所在。但这一说法却是把法律对具体行为的规制与“爱国爱港”这一无清晰界定的概念对等起来，忽视了把“爱国爱港”写入选举条例中可能会造成预先筛选而破坏程序正义与选举的合法性这一问题。更重要的是，宪法里并没有指明中央或地方政治领导的选举或选拔制度要在设计上保证选出来的人是“爱国”的。

在应然层面的讨论之外，一个实际的问题是：北京方面为何要坚持强调“爱国爱港”？香港的政治历史与当下的政治纠葛是其中关键。

中共智囊强世功在《基本法之谜》一文中就曾指出，在基本法起草的上世纪八十年代，大陆政治民主化的讨论和学潮运动触发了邓小平的担忧，他开始

担心：“对香港而言，这个资本主义世界的窗口会不会成为推动中国政治民主化的基地？会不会在回归之后成为导致中国政治动荡之源？……邓小平清醒地认识到，香港民主化的关键是香港管治权是否能够掌握在爱国爱港阵营手中的问题……问题在于：‘普选就一定能选出这样的人来吗？’，为此，小平主张循序渐进，不能很快普选。同时，他明确提出基本法中要赋予中央干预香港的必要权力，防止香港出现危害国家根本利益的事情。”这正是“爱国爱港”被提出的重要原因。

这四个从未在基本法出现的字眼，在 30 年来一直以领导人讲话与党报文章的形式成为中央治港“潜规则”。《谁是爱国者》一文亦指出，所谓“爱国爱港”这个概念，从来就是机会主义的，根据政治环境的变化和需要在不同的环境下变化着不同的意思。而当这种意欲不明的字眼成为特首候选人的必要条件登堂入室，正式写入文件时，香港民主跌入进退维谷的困境，风声鹤唳、风雨飘摇。《摊牌（一）：一国两制与民主香港》一文进一步的指出，现在香港民主面临的困境在中华人民共和国最终完成民主化之前都不可能解开，“在非民主化的国家之中是否可能产生一个有效运行的民主政治亚体制？研究了全世界 15 个国家民主转型经验的耶鲁大学教授林茨经过分析后判断，无论政治上还是主权结构上，都不可能做到。这也正是香港当下困境的核心来源。”

因此，港人所反对的不是爱国爱港，而是“爱国爱港”背后对民主的裹挟。《香港人爱国吗？》一文就认为“香港人是爱国的，他们非常热爱中国文化，也认同民族身份。不过，他们眼中的爱国主义并非毫无条件，而是以自由主义为前提。”当我们开始把自己理解为独立的、有理性的个体，“爱



国”作为一种道德价值选择，我们“爱国”与否就成为他人或他物无法夺走的自由，而维护这一自由才是所有执权者的正当性所在。而对于作为国家公民的个体而言，忠于宪法才是第一要求。正如《宪法爱国主义和民主政治文化：哈贝玛斯的宪政观》一文所说，“现代意义上的政治共同体与民族或者传统文化共同体不同,它的维持框架不是自然的血缘或文化亲情,而是“非自然”的社会公约。这个社会公约就是宪法……社会成员对国家的忠诚和热爱应当是一种政治性的归属感，是他在以宪法为象征的政治共同体内的成员身份的表现”，哈贝玛斯称其为“宪法爱国主义”。要冲破狭隘与异化的“爱国”同时建立公共的政治情怀，宪法爱国主义或是一种出路。



目录



将本刊分享至：











【1】

“爱国爱港”规定是否合法？——关于“香港特首必须是爱国爱港人士”此规定的争论

编者按：基本法中没有“爱国爱港”这四个字眼，但在 2014 年 6 月的白皮书中，这四个字作为普选条件被正式写入文件：“行政长官和立法会普选制度必须符合国家主权、安全和发展利益……符合香港特别行政区作为直辖于中央人民政府的地方行政区域的法律地位，符合香港基本法和全国人大常委会有关决定的规定，经普选产生的行政长官人选必须是爱国爱港人士。”

“爱国者治港”，这个 30 年来一直以领导人讲话与党报文章的形式存在的中央治港“潜规则”，至此作为普选的条件，首次正式写进官方文件。而这一规定也引起了激烈的讨论，作为一项法规，其本身是否合乎法理、有无法据遭到了质疑。本文整理了正反两方的观点和论据。

一. 【没有法据】

反：基本法中没有爱国爱港这四个字眼，把这四个字眼放入普选法制中，并提出“经普选产生的行政长官人选必须是爱国爱港人士”（《白皮书》）在基本法里找不到法据，这是政治对法律的僭越。（贺卫方 8 月 23 日微博；香港大律师公会政改意见摘要：《选特首须爱国爱港在法律上受质疑》）

正：宪法中和基本法里就“爱国爱港”都有相关的要求。在宪法里，体现“爱国”义务的规定有：

第五十二条 中华人民共和国公民有维护国家统一和全国各民族团结的义务。

第五十三条 中华人民共和国公民必须遵守宪法和法律，保守国家秘密，爱护公共财产。

第五十四条 中华人民共和国公民有维护祖国的安全、荣誉和利益的义务，不得有危害祖国的安全、荣誉和利益的行为。

第五十五条 保卫祖国、抵抗侵略是中华人民共和国每一个公民的神圣职责。

现行宪法上述规定，是中国公民“爱国”义务的具体化；同时，中国公民如果实施了破坏社会秩序、背叛祖国、危害国家安全的行为，也会受到法律的制裁。《宪法》第二十八条明确规定：“国家维护社会秩序，镇压叛国和其他危害国家安全的犯罪活动，制裁危害社会治安、破坏社会主义经济和其他犯罪的活动，惩办和改造犯罪分子。”并且在二十四条指出要对公民进行“爱国主义教育”。

而在基本法里，第 23 条规定：「香港特别行政区应自行立法禁止任何叛国、分裂国家、煽动叛乱、颠覆中央人民政府及窃取国家机密的行为，禁止外国的政治性组织或团体在香港特别行政区进行政治活动，禁止香港特别行政区的政治性组织或团体与外国的政治性组织或团体建立联系。」

这些法律条例体现了“爱国爱港”是公民的法定义务，那么“爱国爱港”这一要求就是有其法据的，宪法和基本法里都有相关规定。（李林 莫纪宏 陈欣新：《“爱国爱港”是中国公民担任香港特别行政区行政长官的基本法律要件》

反：基本法 23 条的确禁止叛国分裂国家行为，但是，法律一般是制裁已发生的行为或策划之中的行动，在没有行为发生或策划之前，我们又凭什么预设某些人就会叛国分裂国家呢？香港还没有就基本法 23 条立法（2003 年搁置立法至今），而基本法又规定有关立法将来由特区负责，现在谁有权去判定某人就是可能叛国分裂国家？在没有清楚原则，没有法，没有执法机关去调查，没有司法机关去判定下，要在特首的提名制度设计上把可能叛国分裂的人过滤掉是很荒谬的。（《叶荫聪：香港政改风波》）

若果现在已有人进行叛国分裂活动，只要涉及暴力，或执法及司法机关认为危害公共安全，即使香港仍未有国家安全法，也有其他法例可以制裁。例如，有人买军火进行恐怖袭击，这本身便已是犯了非法藏有及管有武器、严重伤人、意图谋杀等等；同时，香港有《公安条例》，针对危害「公共安全」的活动及组织。如果日后有参选特首选举者是犯法之人，根据现行《行政长官选举条例》，犯罪（被判处 3 个月以上监禁）根本就会丧失参选资格，所以，根本没有必要在提名制度上花力气。（《叶荫聪：香港政改风波》）



香港的基本法制定本身以不违反中国宪法为原则，而香港行政长官选举只要符合基本法便可，所以，就算中国宪法有爱国要求，对香港也没有太大法律上的意义。而且，退后一步，究竟什么叫爱国？ 如果「爱国」是指「爱国主义」，其实只有宪法第二十四条：「国家提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义的公德，在人民中进行爱国主义、集体主义和国际主义、共产主义的教育，… 」，指的是政府会向人民灌输的官方意识形态。至于其他可能跟「爱国」有关的，通常是指一般公民及国民的责任，例如第五十五条：「保卫祖国、抵抗侵略是中华人民共和国每一个公民的神圣职责。」如果「爱国」是指这些，我们如何在没有侵略前，知道某人是否会保卫祖国、抵抗侵略呢？而更重要的是，宪法里没有指明中央或地方政治领导的选举或选拔制度，要在设计上保证选出来的人是「爱国」的。（《叶荫聪：香港政改风波》）

二、【不具有程序正义】

正：行政长官的政治属性决定了其必须爱国爱港，这是基本的政治伦理，在任职宣誓中也都会要求公职人员尽忠职守。（白皮书称，“爱国是对治港者主体的基本政治要求，”并解释说，若领导人不是爱国者，香港将“偏离正确方向”。） （《陈瑞洪：香港人到底爱不爱国》）

反：「爱国爱港」的定义不清晰，因人而异。在宣誓中你或许可以笼统地要求上任的公职人员效忠国家，但是，怎可能从制度设计上保证特首候选人符合一项这样不清不楚的条件呢？“爱国爱港”的标准到底是什么、由谁去决定此标准？把这种不具有客观操作性的规定作为特首选举的条件很容易造成主观任意的先定筛选，而不具有程序正义。（梁启智：《问题当然不是爱不爱国》、梁亦华：《爱国爱港的概念分歧》））

正：即使“爱国爱港”的规定是要先定筛选出一位不对抗中央的特首也是合理的要求，一个特区首长怎可以对抗中央？（《张晓明：中央要求香港特首爱国天经地义》、乔晓阳：《不能允许与中央对抗者担任香港特首》）

反：任何选举，其结果都有不确定性。如果选举的结果是预早知道的，那便不叫选举了。我们现在的确无法预计将来普选产生的特首的政治立场如何。

然而，即使特首「对抗中央」，是否便很可怕？首先，我们要讨论甚么叫「对抗」。如果「对抗」指的是推翻，不少人可能觉得可怕，可是我们看一下过去泛民主派的特首候选人，分别是梁家杰及何俊仁，前者是公民党，后者是民主党，两位从来没有提出过要推翻北京政府，更没有策划或做过推翻中央政府的事。论政见，他们在香港也属相对温和的派系。可以预见，未来泛民的候选人也是类似他们的人物。（《叶荫聪：香港政改风波》）

何俊仁及其民主党许多成员，的确是「支联会」核心成员，在每年六月四日的悼念八九民运死难者晚会上，有喊过「结束一党专政」。我们不妨细心去想一下这句口号，重点是「专政」，他们反对及要改变的是一种不民主的统治方式，口号的下一句便是「建设民主中国」。更重要的是，他们从来没有说过或计划要武力推翻中共，「支联会」成立了二十五年，只有和平的烛光晚会及游行。「结束」可以是和平方式，甚至可以由共产党自己来结束。他们对中国政治的看法，的确与北京当局不同；但是，既然是一国两制，共产党不直接领导香港（甚至没有公开的活动），为甚么不可以让香港的民选领导人与北京当局持有不同意见？ 地方政府与中央政府意见不合的例子，世界上多的是，这并没有甚么可怕。（《叶荫聪：香港政改风波》）

况且，特首是选举产生的，他／她只可连任一次，不能永远领导香港，这次胜了，下次也会输，有轮替的可能。亲北京的政党并不弱，凭着财力及在地区的组织工作，加上北京政府的协助，有相当数量的支持者，并不输泛民主派，在区议会选举中得到的议席更是压倒性的。北京政府为甚么会害怕一个对自己有利的选举？为甚么还不放心，要在提名阶段封杀任何自己指定以外的候选人？（《叶荫聪：香港政改风波》）

除了这两个方面，对特首候选人必须“爱国爱港”这一规定还需要放在香港当下的政治纠葛中去理解，才能看清楚人大常委会为何要强调「爱国爱港」？这一规定遭遇港人激烈反对的真正原因何在。

【原文链接】 【回到目录】



【2】

艾墨：谁是爱国者？

艾墨（自由撰稿人）

“

最初提出「爱国者治港」的邓小平，实际上在不同时期，因应时势的变化，对爱国者亦有不同的定义和要求。

”

2014 年 6 月 10 日中国国务院发布《“一国两制”在香港特别行政区的实践》白皮书。“爱国者治港”，这个 30 年来一直以领导人讲话与党报文章的形式存在于中央治港政策的“潜规则”，终于在香港迎接普选的前夜摊牌，在白皮书中正式登台。

白皮书说：“‘港人治港’是有界限和标准的，这就是邓小平所强调的必须由以爱国者为主体的港人来治理香港。”因此，“经普选产生的行政长官人选必须是爱国爱港人士”。

何谓“爱国者”？无论白皮书还是北京负责香港事务的各级官员，都会讲到出处邓小平。但有趣的是，即使是最初提出“爱国者治港”的邓小平，实际上也在不同时期，因应时势的变化，对爱国者有不同的定义和要求。而回归之后，不同时期被强调的“爱国爱港”，同样也是针对不同的时势背景。谁是爱国者？稍稍懂一点近当代历史的人知道，这恐怕也是今天中国最扑朔迷离的问题了。

1984 年 6 月 23 日，邓小平会见香港工商界访京团时首次提出“爱国者治港”的概念。他说：“港人治港有个界线和标准，就是必须由以爱国者为主体的港人来治理香港。”而甚么叫爱国者？邓小平当时的定义是：“爱国者的标准是，尊重自己民族，诚心诚意拥护祖国恢复行使对香港的主权，不损害香港的繁荣和稳定。……我们不要求他们都赞成中国的社会主义制度，只要求他们爱祖国，爱香港。”



这是中英谈判到了最后的关键时期，邓小平这番话的背景是争取港人支持回归，因此，“拥护祖国恢复行使对香港的主权”成了爱国者的最重要标准，也成了获得“港人治港”权利的前提。除此之外，邓发扬了共产党在争取统一战线时的一贯精神，几乎别无所求。

1984 年 10 月 3 日，《中英联合声明》草案通过之后，邓小平在北京会见港澳人士国庆观礼团时再次声明了未来的治港者要“爱祖国、爱香港”，这一次，标准是“不做损害祖国利益的事，也不做损害香港同胞利益的事”。此时，香港回归已成定局，“不损害祖国利益”相应地也成为对爱国者的新要求。

1987 年 4 月 16 日，邓小平接见基本法起草委员会成员。当时刚结束的八六学潮触发了邓小平对中国政治前景的担忧，他开始在大陆扭转政治风向，推行“反资产阶级自由化”，同时，对香港问题加入新的阐释。在对草委的讲话中，他说：“要保持香港五十年繁荣和稳定，五十年以后也繁荣和稳定，就要保持中国共产党领导下的社会主义制度。……香港的制度也不能完全西化，不能照搬西方的一套。……对香港来说，普选就一定有利？我不相信。……管理香港事务的人应该是爱祖国、爱香港的香港人，普选就一定能选出这样的人来吗？”，“中央的政策是不损害香港的利益，也希望香港不会出现损害国家利益和香港利益的事情。要是有呢？……比如一九九七年后香港有人骂中国共产党，骂中国，我们还是允许他骂，但是如果变成行动，要把香港变成一个在‘民主’的幌子下反对大陆的基地，怎么办？那就非干预不行。干预首先是香港行政机构要干预，并不一定要大陆的驻军出动。只有发生动乱、大动乱，驻军才会出动。但是总得干预嘛！”

这一次讲话，邓小平没有具体谈及爱国者的标准，但相比最早的“尊重民族”、“拥护回归”，其后的“不损害祖国利益”，显然已经有了新的重要延伸，这里的“国”，已经是中国、社会主义制度、以及中国共产党三位一体，而“爱国”则通过“不爱国”的行为来反向定义，就是“把香港变成一个在民主的幌子下反对大陆的基地”。

这是已经走向八九的镇压者邓小平，而不只是八十年代初期画下“一国两制”宏愿的改革者。而这个 1987 年版爱国者阐述，才是回归之后被广泛参照的。

白皮书的参与起草者之一、北京大学法律系教授强世功此前接受笔者访问时谈到：“不少人说他们爱的国是祖国河山、历史文化等等，而不一定是政治实体。……这样的爱国曾经是我们在港英殖民地下提出的爱国标准，而不能成为香港回归之后的爱国标准，否则，香港人与海外华人的爱国者有甚么分别呢？”显然，这里的“国”已经是明明白白的“共产中国”，而非“文化中国”。

强世功承认，在香港谈“爱国”始终存在其内在的不可调和的矛盾。在无法正面处理“爱国”与“反共”的关系时，强世功认为，关于爱国者，最有可操作性的定义，就是乔晓阳去年在香港发言时提到的：“不对抗中央。”

笔者曾做了一个小调查，从 1998 年至 2014 年，统计《文汇报》、《大公报》历年来出现“爱国爱港”这个词的频率，可以看到，2003 至 2004 年，以及 2013 至 2014 年是两个最高寐，远高于其他年份，而这两个时间，正是中央政府换届、香港大事频发，中央治港政策出现转折的关键时点。每逢此时，爱国者便会被召唤出，赋予与时俱进的意义。如今，这个身段柔软、见招拆招的爱国者，在白皮书一锤定音。

【原文链接】 【回到目录】



成名：从“爱国爱港”看香港半独裁政制的困局



成名（香港科技大學社會科學部副教授）

怎样才算「爱国爱港」？港澳办主任王光亚认为：「支持一国两制，支持香港繁荣稳定，肯定是「爱国爱港」的行为，并重申不能选出「对抗中央」的人当特首。」但怎样才算「对抗中央」，标准毫不清楚。 要中央交回单程证审批权给香港、中央不再干预立法会和行政长官选举及中联办官员不应再在电视发牌干预议员投票意向，算是「对抗中央」吗？算是不支持香港繁荣稳定吗？中央以含混不清的「爱国爱港」概念作为当特首的条件，明显地想进行有筛选的假普选。其背后根源于香港半独裁政制的困局

香港为何是半民主、半独裁制度？香港特首并非由普选产生，而是由北京所控制的 1200 人的选委会产生。中央将来可透过严苛的提名条件，继续操控行政长官选举。立法机关内，功能组别占一半议席。商界背景的议员又占功能组别议席中的一半以上，足以封杀任何由议员提出符合公益的议案。中央已多次强调功能团体即使在 2020 年仍有存在价值。

半民主、半独裁制度最易带来政治不稳，一项针对从 1955 至 2002 年，超过一百个国家所进行的跨国研究，试图探讨为何某些社会较其他更为稳定。研究发现，政治体制是最决定政治能否稳定的因素。半民主、半独裁制度，易造成政治不稳。与民主体制相比，半民主、半独裁制经历的政治不稳风险高达十倍以上（注）。后者拥有以下三个阶段性特征，带来政治不稳：

1）亲疏有别政策—不民主的政府，因缺乏普选认受性，靠亲疏有别管治；

2）政治两极分化—亲疏有别政策导致恶性政治竞争，赢家通吃，被政府打压的一方与亲政府阵营的冲突逐渐加剧。

3）群众动员—最后被政府排斥的一方采取集体动员，从而寻求社会公义，政治不稳机会明显上升。

以上三阶段性特征，在香港日益明显……

阅读全文请点击【原文链接】

【原文链接】 【回到目录】

吴霭仪：香港民主的困境



吴霭仪（香港执业大律师和前香港立法会议员）

“

北京已经明确表示，只有“爱国爱港”人士才有资格担任香港特首，而且对特首候选人的筛选对于中国国家安全而言也很有必要。北京的高层官员称，香港还有人不接受香港与中国的统一，并与国外势力相勾结，意图以香港为基地，颠覆中国政府。北京相不相信自己所说的话并不重要。重要的是，北京的言论为它毫不妥协的立场提供了一个借口。这也让香港人在当下陷入了两难境地。在知道不会再有其他选择的情况下，他们可以拒绝北京提出的框架。或者，他们也可以接受这个框架，通过虚假的人民授权，使北京对香港特首的选择变得具有合法性，允许中国政府完全掌控香港事务。

”

香港——周日，中国全国人大常委会针对 2017 年香港下一任特首的选举发布了一个限制性的指导方针。不管其技术细节如何，这个提案其实给北京提供了一条控制香港最高行政长官候选人的途径：选民可以投票，但投票对象只能是中国政府事先挑选的少数候选人。

“通过采用这种框架，”香港民主党的资深政治人士张文光（Cheung Man-kwong）告诉媒体，“中国事实上违背了要赋予香港普选权的承诺。”

30 年前，当北京和那时统治香港的英国政府商讨归还香港的相关条件时，有人支持在香港最终建立完整的民主体系的基础上实现“统一”，张文光就是其中之一。

如今，一些香港官员敦促市民接受北京的不民主提议。他们表示，这种一人一票的提议，不管存在多少缺点，都是“到手的好处”。但是，其他香港人则有理由怀疑，接受这个计划将是饮鸩止渴。无疑，在亲民主团体进行了几周频繁的大规模抗议活动后，人大常委会周日的声明令人震惊。



北京已经明确表示，只有“爱国爱港”人士才有资格担任香港特首，而且对特首候选人的筛选对于中国国家安全而言也很有必要。北京的高层官员称，香港还有人不接受香港与中国的统一，并与国外势力相勾结，意图以香港为基地，颠覆中国政府。

北京相不相信自己所说的话并不重要。重要的是，北京的言论为它毫不妥协的立场提供了一个借口。这也让香港人在当下陷入了两难境地。在知道不会再有其他选择的情况下，他们可以拒绝北京提出的框架。或者，他们也可以接受这个框架，通过虚假的人民授权，使北京对香港特首的选择变得具有合法性，允许中国政府完全掌控香港事务。

一旦北京实现了完全控制，它就没有理由让香港的系统实现民主化。在没有任何有效的制衡机制的情况下，现任特首梁振英领导下的强硬政府已经在将确立已久的良好做法和原则弃置一边。

众所周知，北京对香港人生活方式的许多方面都不满意，其中包括自由的媒体，以及有外国法官的独立司法体系（不过这两个部门所面临的按共产党的要求办事的压力在日益加大）。这在很大程度上是因为中国政府对自由和法治的看法非常不同。中国政府对稳定和国家安全的重视，以及它所认定的必要的稳定和安全程度，都与香港社会的普通价值观相去甚远。而且对于习惯上仍带有帝制色彩的北京而言，普通香港人竟然会把自己的意愿置于政府意愿之上，这实在令人无法接受。

负责香港特首选举的香港选举委员会（Election Committee）共有大约 1200 名成员，它基本处于北京和香港的富人及有权有势者的控制之下。毫无疑问，全国人大常委会刚刚批准成立的提名委员会也将如此。

其实，中国政府提出的这种体系将会更糟。根据现行规定，只要选举委员会中有 150 人表示支持，一个人就有权竞选特首。所以，香港的民主人士可以派候选人前去挑战北京支持的竞争者，并迫使北京的代理人宣布一个能对其追究责任的选举平台。但在新框架下，成为候选人将需要提名委员会超过半数的成员的支持。

如果候选人已经由一个非民主机构事先决定，那么“一人一票”体系下的直接普选就没有任何意义，因为这种不公平的安排必然对北京挑选的候选人有利。北京肯定会倍加小心，不允许真正具有竞争性的选举再次发生（比如 2012 年梁振英和前香港政务司司长唐英年之间的竞争）。



民主不仅是唯一与公民的权利与自由相一致的政府形式，它还是唯一能防止领导人变得过于骄傲，以至于认为自己可以忽视人民意愿的政府形式——在目前这位特首的领导下，似乎就发生了这种情况。

如果说北京不妥协的立场有什么好处，那就是，香港人不可能做出比接受这个方案更糟糕的选择。来自各个亲民主党派的议员在香港立法会（Legislative Council）中占了超过三分之一，所以他们有权否决北京提出的选举框架。他们已经承诺要这么做，而香港人民也将确保他们会信守诺言：民主团体在周日的一次大规模集会中宣布，公民抗命的新时代已经到来。

【原文链接】 【回到目录】



张洁平：摊牌（一）：一国两制与民主香港



张洁平（自由撰稿人）

耶鲁大学教授林茨(Juan J. Linz)曾在 1996 年出版的名著《民主转型与巩固的问题》中断言了这个难题的结局：“在中华人民共和国最终完成民主化之前，香港不可能变成一个民主政体，无论那里的民主运动范围和力量有多大。”去年 10 月刚刚去世的这位著名社会学家认为，香港正好代表了民主转型经验的特殊案例：“在非民主化的国家之中是否可能产生一个有效运行的民主政治亚体制？”他经过分析后判断，无论政治上还是主权结构上，都不可能做到。这也正是香港当下困境的核心来源。

一、

三十年前，香港漫画家尊子画过一幅漫画：盛装的新娘蒙着头巾，正在大婚的仪式中叩拜父母。父亲的样子是邓小平，母亲是撒切尔夫人，而她身边的新郎只是一卷纸，纸上写着《中英联合声明》。

一场新娘做不得主的盲婚哑嫁。

与中国熟悉的“孩子回到亲生母亲怀抱”、以及西方常说的“东方明珠落入共产政权”都不同，这是香港人眼中的“回归”故事，留下不少香港人对那命运改写时刻的真实记忆：惊慌、茫然、还有隐隐的屈辱。

那是 1982 年到 1984 年的中英谈判，前途问题有如达摩克利斯之剑悬起在每个人头顶，而 530 万香港人坐在家里，等待宣判。他们甚至没有资格说点什么。有香港代表去到北京，希望向邓小平当面表达港人的意愿。1984 年 6 月，邓小平回应了他们那句著名的话：“中英谈判不是三角凳。”



“三角凳”一度在香港成为流行词。人们反复咀嚼它的意思：香港要认清楚自己的位置。回归与否、怎么回归是中国和英国之间的事，是两个国家的主权谈判，跟香港民意无关，香港人根本没有资格上谈判桌。

在中方看来，这是外交上果决的大智慧；而对没来得及有真正“解殖”过程的香港来说，则划下一道隐秘伤口。“这伤口至今还在，没有好，甚至刚刚开始被意识到，”香港岭南大学文化研究系副教授罗永生说。

三十年后的今天，香港中文大学社会学系副教授陈健民讲了另一个故事，几乎像是当年尊子漫画的平行版本：

女儿 18 岁前，父母说不能谈恋爱。18 岁生日那天，父母又说，时机还不成熟，5 年后才考虑让她自由恋爱，女儿默默接受。23 岁生日前夕，父母说在考虑了“循序渐进”和“实际情况”两大因素后，决定女儿可在 28 岁自由恋爱……万万没想到，当她 28 岁生日快要来临时，父母突然对“自由恋爱”作出解释：你的恋爱对象需要让我们先挑，他必须不与我们对抗。一直沉默的女儿听后，问道：自由恋爱，难道不就是全凭个人意志去选择吗？

这是陈健民对 1997 回归以来，香港人争取《基本法》中所承诺的民主之路的比喻。“女儿”是香港，“父母”是北京，“自由恋爱”是民主普选，从 2003 年开始，每一年“女儿”和“父母”之间都因为争取“自由恋爱”爆发激烈争吵；而如今，正是“28 岁生日快要来临时”。

根据 2007 年 12 月全国人大的决议，香港可以在 2017 年普选行政长官。怎么选？谁说了算？公开的激烈争论从去年开始，席卷全城。

民主派人士和他们的支持者（根据历年立法会中直选议席的得票统计，约占选民 6 成）坚持，香港要的是“符合国际标准”的“真普选”；而北京主管港澳问题的各级官员则明确表态，邓小平早在中英谈判期间就提出的“候选人必须爱国爱港”以及遵守《基本法》才是谈普选的基础。《基本法》与国际标准未必矛盾，但“爱国爱港”的政治表述，则令民主派强烈担心会成为筛选候选人的门槛，让北京不喜欢的人物无法参选行政长官。他们担心，争取了十几年的“普选”，最后只有“假普选”。

时隔三十年，香港再次走到了政治上命运攸关的时刻。这一次，很多香港人不甘心待在谈判桌外了。



一场可能是回归以来香港最大规模的激进社会运动“占领中环”正在酝酿。运动的方式很直接——如果没有“真普选”，就“公民抗命”，不惜以违法（而后伏法）的牺牲手段“占领中环”，瘫痪政经中心；试图凭这张蓄势未发的底牌强行登上谈判桌，逼迫中央妥协，落实“真普选”。

而另一边，一直通过港澳事务官员“放风”的北京，则直接摊牌。6 月 10 日，国务院首次发布针对香港问题的白皮书，全面宣示中央政府对“一国两制、港人治港”的内涵与边界的立场。

像是三十年前那句针对主权谈判的“三角凳”，2014 年的白皮书，针对民主治权，字字句句仿佛又在提示香港人：认清自己的位置。

二、

中国国务院新闻办公室发布的这份《“一国两制”在香港特别行政区的实践》白皮书，长达 2.3 万字的文件，系统回顾了“一国两制”的诞生过程、回归 17 年以来它在香港各个领域的实践，并在此基础上，全面宣示了北京对“一国两制”和《基本法》的立场。

作为官方正式文件，白皮书虽没有法律效力，但常被中国政府用于发布重要政策或权威表态。1992 年至今，在“地区”问题上，国务院发布过关于西藏的白皮书 9 次，台湾的 2 次，新疆的 2 次。而此次，是国务院首次针对香港问题发布白皮书，并同时翻译成七国文字，向国际社会发送。

白皮书提出，目前，“一国两制”在香港的实践遇到了“新情况新问题”，出现一些“在经济社会和政制发展问题上的不正确观点”，而这些观点与“一些人对‘一国两制’方针政策和基本法的模糊认识和片面理解”有关，因此，是时候“全面”、“准确”地理解和贯彻“一国两制”。

白皮书起草的主要参与者、北京大学法学院教授强世功在接受采访时表示，白皮书的起草开始于一年多前，选择此时发布，不可回避的正是目前争议激烈的行政长官普选问题。

强世功说，跟以往北京对“一国两制”的表述明显不同的是，白皮书还“特别强调了中央对香港的全面管治权”。白皮书中写：“中央政府对包括香港特别行政区在内的所有地方行政区域拥有全面管治权。……高度自治权的限度在于中央授予多少权力，香港特别行政区就享有多少权力，不存在‘剩余权力’”，并详细列出了“全面管治权”所包括的内



容。在强世功看来，用“全面管治权”这个概念概括基本法赋予中央在香港实行的权力，“强化了中央治港的理论基础”。

自 2003 年北京在香港强推涉及“国家安全”的基本法 23 条立法，引爆了回归以来香港最大规模的抗议、50 万人上街游行之后，强世功认为，中央治港政策一直在不断微调，从过去“井水不犯河水”的放任不干预政策，调整至重视“沟通”、“对话”的话语权，再到普选前夜，强调全面管治权，白皮书展现了这种思路的调整。

更引人注目的是，白皮书首次提出“一国两制”的根本原则和宗旨是“维护国家主权、安全、发展利益”。这个表述在白皮书文本中反复出现达 6 次之多，并放置在传统的“保持香港长期繁荣稳定”之前，声明这是对“包括行政长官、主要官员、行政会议成员、立法会议员、各级法院法官和其他司法人员等在内的治港者”的基本要求。

这个表述最早来自胡锦涛在中共十八大上所做的报告。报告中提到：“中国大陆面临对外维护国家主权、安全、发展利益，对内维护政治安全和社会稳定的双重压力”，这一提法亦是之后习近平提出成立国家安全委员会的主要依据。然而，压力“内”、“外”有别，白皮书首次将香港问题放在“对外”的“国家安全”层面阐述，令不少港人愕然。

在白皮书发布之前，曾有两个以上接近中央与香港高层的消息源向笔者透露，随着 2017 年普选的临近，香港问题更倾向于被放进“国家安全”的框架处理，而不仅仅是“一国两制”框架。这一转变让北京的知港派忧虑，也令部分开放的香港亲中派政治家感到前所未有的担忧。强世功回应这一点时十分谨慎，他承认“一派人确实更关心国家安全的问题”，“鹰派”与“鸽派”正在治港问题上博弈，但也强调中央政府到目前的取态仍然是“平衡木”。

对普选问题，白皮书的表态是：“行政长官和立法会普选制度必须符合国家主权、安全和发展利益……符合香港特别行政区作为直辖于中央人民政府的地方行政区域的法律地位，符合香港基本法和全国人大常委会有关决定的规定，经普选产生的行政长官人选必须是爱国爱港人士。”

“爱国者治港”，这个 30 年来一直以领导人讲话与党报文章的形式存在的中央治港“潜规则”，至此作为普选的条件，首次正式写进官方文件。

在白皮书发表之前，香港民间社会对一国两制的信心已经降至 1997 年以来的最低点。据 2014 年上半年香港大学民意研究计划调查，随机抽样的人士中有 48%对一国两制“有信心”，45%“没信心”，净值仅有 3%，是回归以来最低位。



白皮书的发表令局势雪上加霜，犹如在香港舆论投下一枚炸弹，引发社会的强烈不安与反弹。香港网友 Alex Fan 在主场新闻形容：“开着电视见到中国政府公布了白皮书，震撼程度可相比 25 年前我在电视镜头看到北京六四事件。”感叹“一国两制已死”、“假面舞会提前结束”、“唯有占领中环”之声更是不绝于耳。泛民主派的公民党党魁梁家杰甚至表示，如果白皮书的论述是在 1990 年颁布《基本法》时发表，香港就不会在 1997 年 7 月 1 日顺利回归。“占领中环”运动的发起人之一陈健民对媒体回应称：“香港人要求的是最基本的尊重。其实北京越是尊重两制，香港人就越是尊重一国，但不断用一国压两制，反抗一国的力度就会越大。如果‘高度自治’受到威胁，我相信会有更多的香港人支持民主运动。”

不过，也有不同看法。曾任律政司司长的基本法委员会副主任梁爱诗在接受采访时便回应表示，白皮书并没有什么逾矩之处，香港社会反应过度是因为部分人过去对“一国两制”有误解，“这次中央只是系统地讲清楚”。立法会主席曾钰成接受传媒集体采访时亦表示留意到关于“国家安全”的新提法，但认为在香港正进入激烈争议普选议题的时期，“中央透过白皮书讲清楚坚持的原则、忧虑、和希望的发展方向，对香港是好事。”

三、

香港的民主化问题，自上世纪八十年代开始，就始终绷紧着香港和北京的神经。是否及怎样达至“普选”是基本法起草过程中争议最大的地方，也是后来遵照邓小平指示加入“循序渐进”原则，走到没有退路的今天，悬在眼前的最大难题。

研究了全世界 15 个国家民主转型经验的耶鲁大学教授林茨（Juan J. Linz）曾在 1996 年出版的名著《民主转型与巩固的问题》中断言了这个难题的结局：“在中华人民共和国最终完成民主化之前，香港不可能变成一个民主政体，无论那里的民主运动范围和力量有多大。”

去年 10 月刚刚去世的这位著名社会学家认为，香港正好代表了民主转型经验的特殊案例：“在非民主化的国家之中是否可能产生一个有效运行的民主政治亚体制？”他经过分析后判断，无论政治上还是主权结构上，都不可能做到。

这也正是香港当下困境的核心来源。

对香港来说，现实政治中，民主的发生并不像民主派所期待的那样顺理成章：公民社会、言论自由、法治完善、行政高效、经济富足……种种社会基础都已具备，民主转型理应水

到渠成。可惜上述只是充分条件，最重要的必要条件却是：香港有完全的能力决定自己可以怎样做。

但 1984 年的《中英联合声明》决定将香港的立宪权交给中华人民共和国。换言之，“自治”并不是本质性的，《基本法》的框架决定了香港特区的所有权力来自中央下放及授予。1997 回归以来的政治实践，让香港人大致摸清了“一国两制”的底线，香港中文大学政治学教授马岳总结为：“一般社会和经济事务决策，中央绝少干预，但在政制发展问题上，中央会毫不犹豫地行使其最终决定权。”尤其在民主化的问题上，实际上中央从没有放松过主导角色。白皮书的发布，也是例证之一。

回归以来，民主派人士在谋求香港民主化改革时，反复重申着同一个道理：如不尽早建立民主制度，香港会付出什么样的代价……香港中文大学社会学系副教授陈健民曾在 2004 年的《明报》上发表文章，认为“香港已是一个多元复杂的社会，活跃的公民社会、批判性强的传媒和议会内外的政党政治令管治日趋困难。在这环境下必须建立民主，才能驾驭政治局势。若不建立民主制度，就会出现政治滞差，即政治制度无法应付社会的政治诉求……民众或者变得犬儒冷漠，或者就容易走向民粹主义，各方利用群众运动及情绪来支持其政治路线，社会会更不稳定。”十年过去了，每一年，每一个月，都有人在发表早日落实普选的拳拳之言。

基本法中规定，1997 到 2007 香港实行代议制选举行政长官及立法会；同时定下“最终达至普选”为宪制目标。因此从 2003 年开始，香港民主派人士就开始争取 2007 年实现普选。但全国人大三次针对《基本法》释法，将落实普选的时间表从 2007 年推到 2012，最后推到 2017。学者们眼看着理论推演中的代价在自己生活的土地上逐一变成现实，却无能为力。

对北京而言，“民主香港”同样是个意料之外的难题。

它并非“一国两制”最初的本意。无论是邓小平最初的“一国两制”构想，还是白皮书中提到的，1983 年中国政府就解决香港问题形成的十二条基本方针，“一国两制”的要义均指向经济制度，是为了保障香港的“资本主义制度和生活方式”。

在马岳看来，“一国两制”的基本构思是“在主权统一的情况下，透过政治制度安排，赋予香港特殊的地位，在回归后继续以资本主义都会的角色来贡献国家经济发展”，其实是 49 年中共建政之初，对香港“长期打算、充份利用”政策的延续。而基本法中关于司法独



立、社会自由等安排也是为了让资本主义在这些配件下继续茁壮成长。换言之，北京需要，且只需要香港“马照跑、舞照跳”，而不是什么政治民主。

此外，在中英谈判一直到基本法起草之前的香港，主流社会也确实没有表现出“民主”意识的集体自觉。当时香港的大多数民意既不求民主，也不愿回归，而是希望继续成为英国殖民地，即“维持现状”；或者主权回归中国，治权留给英国。只有很少一部份知识精英与进步学生提出“民主回归”，更少数的人提议公投式的“命运自决”。

四、

在香港和北京之间，有过短暂的一瞬，“民主香港”引发了共鸣。虽然三十年后回看，这段共鸣几乎像是错置了历史时空，尽是美丽的误会与一厢情愿的天真。

那是 1983 年，中英就香港前途问题的谈判陷入僵局，港元暴跌，市民到超市抢购日用品，人心惶惶。香港大学和香港中文大学学生会鉴于事态严重，先后致函当时的中国国务院总理赵紫阳，在信中，他们反驳主流社会对殖民统治的眷恋，支持“民族回归”，同时要求给予香港“民主自治”，来稳定香港局势。港大学生会的去信中这样表述“民主治港”的诉求：“坚持港人民主治港的原则，而中国不干涉香港内部事务，将来香港地方政府及其最高行政首长应由市民普选产生。”

学生会给赵的信件其实难以代表多数学生的意见，此事曾在港大及中大学生内部分别引起极大争议。但以论政团体“汇点”为代表的本地知识精英与“进步学生”站在同一立场，表态支持民族立场的回归，同时向中共换取港人自治的民主制度，形成“民主回归”派，与社会主流的“维持现状”选择相抗衡。（注：“汇点”即是民主党的前身。）

谁也没想到，四个多月后，学生们竟然收到赵的回信。

1984 年 3 月，赵紫阳覆信中大学生会，承诺：“中国政府在解决香港问题过程中所采取的政策和措施，一定会符合香港同胞的愿望和利益”；5 月，覆信给港大学生会：“将来香港特别行政区实行民主化的政治制度，即你们所说的‘民主治港’，是理所当然的。”

赵紫阳的信函在本地传媒引起轰动，“民主治港，理所当然”被视为中国政府首次以书面方式表明对香港民主化的肯定态度——英国给不了的，我们可以给——这种表态，为当时在舆论上处于劣势的中方，开创出有利的局面；另一方面，在大陆，“香港大学生支持回归”则被官方媒体《人民日报》等作为港人渴盼回归的代表声音广泛报道，亦在本港亲中媒体刊登，成了抗衡主流保守舆论的重要旗帜。



“民主”承诺所换来的舆论支持，就这样给了“回归”最后一把推力。

1984 年 12 月 19 日，持续了两年、长达 22 轮的中英谈判落幕，中国总理赵紫阳与英国首相撒切尔夫人在北京正式签署《中英联合声明》。

五、

关于这份受国际法约束、决定香港命运的最重要文件，英方谈判小组成员卫奕信（David Wilson）有个有趣的回忆：“我们希望制定出犹如《大英百科全书》般详尽的协议，但中方想要的，却是一份两三页 A4 纸大小的文件。”

最终出台的联合声明正文部份，的确只有 1536 个字，恰好两页 A4 纸。其中，关于政治体制只有两句话：“行政长官在当地通过选举或协商产生，由中央人民政府任命。”“香港特别行政区立法机关由选举产生。”

从《中英联合声明》1984 年公布，到《基本法》1990 年最终出台，期间经历了六年的时间。这六年，国际局势风云变幻，中国大陆亦经历了八十年代从最激昂到最保守的转折。关于“一国两制”与香港政体，北京和香港各自有了更深刻、也更警醒的理解；而《联合声明》的笼统含糊，给这些新的理解在《基本法》的最终定案，提供了更大的空间。

强世功发表在《读书》杂志中的专文《基本法之谜》，记录了这段诡谲的历史。

“在基本法起草的上世纪八十年代，大陆政治民主化讨论也如火如荼，民主普选，三权分立学说尘嚣云上。本来《联合声明》中只规定行政长官和立法会由选举产生，并没有规定普选产生。可在这种政治氛围中，普选概念很容易引入基本法。”然而，1986 年的北京学潮触发了邓小平的担忧，他在大陆推行“反资产阶级自由化”的同时，开始担心香港。“对香港而言，这个资本主义世界的窗口会不会成为推动中国政治民主化的基地？会不会在回归之后成为导致中国政治动荡之源？……邓小平清醒地认识到，香港民主化的关键是香港管治权是否能够掌握在爱国爱港阵营手中的问题……问题在于：‘普选就一定能选出这样的人来吗？’，为此，小平主张循序渐进，不能很快普选。同时，他明确提出基本法中要赋予中央干预香港的必要权力，防止香港出现危害国家根本利益的事情。”

1987 年 4 月邓小平接见《基本法》起草委员会，表达指导性意见。此后，《基本法》中关于普选的条文加入“循序渐进”等限定条件，最终定为：

第 45 条：行政长官的产生办法根据香港特别行政区的实际情况和循序渐进的原则而规定，最终达至由一个有广泛代表性的提名委员会按民主程序提名后普选产生的目标。

第 68 条：立法会的产生办法根据香港特别行政区的实际情况和循序渐进的原则而规定，最终达至全部议员由普选产生的目标。

同一时期，港英政府一反常态大力进行民主化改革：1982 年区议会引入选举、1983 年市政局选民资格扩充至全港市民、1984 年发布香港代议政制发展绿皮书、1985 年立法局引入间接选举……民间涌现大量议政团体，连同最早支持“民主回归”的本地知识份子发展为香港的民主派。他们一面热切关注中国的变化，一面在香港民间推动民主启蒙，为 97 后的“港人治港”做准备。

没有人想到，更大的变数还未到来。

1989 年的天安门事件是中国当代史的一次急转弯，也急煞车般地中断了香港对于回归的浪漫想象。承诺“民主治港理所当然”的赵紫阳被迫下台；而发生在北京的杀戮，通过电视画面一帧一帧钻进港人心里。在这之前，他们在香港游行、捐款、唱歌，热切地支持天安门广场的学生，前所未有地认同这个青春呼唤变革的祖国；这之后，他们悲愤交加，捐血、捐款给受伤、逃亡的学生，从国语学校退学，去中国银行大规模提款希望它垮掉，然后集体移民……

八九事件让香港人明白，回归中国不只是中央领导人笑谈的“换旗换督”，在一个政治独裁的中国，必须有更具批判性的民主自觉与行动，才可能尽力维护“港人治港”。80 年代“民主回归”的主要倡导者、学者罗永生回忆：“八九事件把整个香港社会都动员起来了，香港人到那时才真的知道专制是什么，通过看到民主的反面，才真的去想民主是什么，然后才大规模地去思考什么是政治。八九之后，‘民主’脱离了‘爱国’，变成了一种对中国、中共更强的批判。”

而此时，正是《基本法》草案出炉后的第二次公众咨询期（1989 年 2 月－7 月）。六四事件之后，排山倒海的批评投向基本法起草委员会。《明报》创办人查良镛和圣公会大主教邝广杰退出起草委员会。民主化最积极的倡导者、香港市民支持爱国民主运动联合会（支联会）创办人李柱铭和司徒华，则被中国政府撤除草委会的职务。

而北京仍然力排众议，在草案中加入新的条文：第 23 条。香港特别行政区应自行立法禁止任何叛国、分裂国家、煽动叛乱、颠覆中央人民政府及窃取国家机密的行为，禁止外国的政治性组织或团体在香港特别行政区进行政治活动，禁止香港特别行政区的政治性组织或团体与外国的政治性组织或团体建立联系。



在多数条文称得上显示了足够诚意的《基本法》里，第 23 条却如同埋进美丽肌肤的定时炸弹，不断刺痛着港人的神经。

1997 年 7 月 1 日，香港回归中国。“一国两制”承诺兑现，除了尚无民主选举之外，香港的司法独立、言论及媒体自由、游行及集会自由均得到保障。香港市民对中国政府及“一国两制”的信心也不断升高。“五十年不变”，在大多数香港人看来，邓小平这句承诺如果可以实现，五十年之后也许也没有什么好担心的了。

然而远远没有等足 50 年。不过 5 年之后，2002 年底，北京提出希望香港尽快落实第 23 条立法，这条明显危及到香港社会自由的法令唤醒了自 1989 以来深藏在港人心中的焦虑。2003 年的 7 月 1 日，回归纪念日，超过 50 万港人走上街头，抗议 23 条立法为《国家安全条例》，并同时提出争普选、保自治的民主诉求。

这场回归以来最大规模的抗议游行，改变了香港的政治乃至文化生态。本土意识的苏醒、回归后民主运动的起点，都从这里开始。而中央治港政策的演变，北京在香港事务、包括在媒体言论自由中的现形，也从这里开始加码。为庆祝回归而特别在香港设立的公众假期 7 月 1 日，从此反而成了各界团体集体游行示威的日子，而他们共识度最高的核心诉求便是：“尽快落实真普选”。

2014 年，不论有多大的争议之声，港府将就 2017 普选出具草案。十几天后的七月一日，恐怕是这句口号可以最后一次用上的日子。白皮书在此时出台，加之“占领中环”运动此前宣布将在 7.1“誓师”，香港可能迎来 97 之后最愤怒躁动的“回归日”。

【原文链接】 【回到目录】



【3】

刘冉：香港人不爱国吗？



刘冉（宾夕法尼亚大学社会学系在读博士生）

“

其实，香港人是爱国的，他们非常热爱中国文化，也认同民族身份，超过七成受访者对身为中国人表示自豪。不过，他们眼中的爱国主义并非毫无条件，而是以自由主义为前提。

”

8 月 31 日，全国人大常委会通过了关于香港特别行政区行政长官普选问题和 2016 年立法会产生办法的决定。其中规定：必须坚持行政长官由爱国爱港人士担任的原则。

那么，香港人到底是怎样理解 “爱国”的?

自九七回归以来，香港人对中国大陆的态度一直是舆论关注的焦点。一方面，许多香港民众对大陆救灾重建、教育、扶贫等公益事业踊跃捐赠，也在大型体育赛事中为中国运动员加油喝彩；另一方面，香港人也在坚持不同诉求的游行示威与纪念集会，并屡屡与大陆游客爆发冲突。2010 年的反高铁、2012 年的反国教以及随后筹备至今的 “让爱与和平占领中环” 运动，更引发许多内地民众的疑惑与反感，乃至认为香港人 “不爱国”。

香港大学政治与公共行政学系的两名研究者陈绮文和陈祖为在《当代中国学刊》上发表论文，通过分析问卷调查数据，指出香港人事实上是爱国的，但他们眼中的爱国主义并非毫无条件，而是以自由主义为前提——作者称其为 “自由爱国主义”。

研究数据来源于 2004 年底的一次上门问卷调查，样本包括 1054 名 15－64 岁之间的受访者。该调查由香港政府公民教育委员会委托，香港大学公民社会与治理研究中心和政策二十一有限公司共同完成。虽然数据来源于八年前，但作者认为其结论对今天的情况仍有借鉴意义，原因有二：其一是 2003－04 年香港社会曾对涉及国家安全与信息自由的《基本法》二十三条立法展开激烈争论，同时也激发了对于爱国主义的思考与辩论;其二是在这

场争论之后，香港政府开始主动通过电视节目等形式推广爱国主义教育。因此，作者认为此次调查的结论可以作为未来对于香港人爱国主义研究的基准线。

问卷主要关注受访者对于国家和民族的态度与感情，并将其划分为五个维度：文化身份、民族身份、国家成就、国家意识以及 “不爱国行为”。

数据显示，绝大部分受访者认同和热爱中国文化，其中对中国艺术与文学、中国文化与历史以及中国土地与疆域感到自豪的比例分别达到 72.9%、80.3% 和 85.4%，作者指出：这些都属于 “原生爱国主义” 的范畴。

而在民族身份方面，尽管不如文化身份那样强烈，但大部分受访者仍然表现出了比较明确的认同感。其中，73.4% 受访者对身为中国人表示自豪，66.2% 则对中国国内事务格外关切，更有 50.8% 受访者相信自己能够对国家发展有所贡献。作者认为，这种感情是香港人愿意对大陆公益事业施予援手的基础。例如，在 2008 年四川地震之后，香港红十字会在四个半月内就募集到 12 亿港币善款；即使在平时，中国大陆也一直都是香港红十字会和香港乐施会的最主要援助对象。不过，作者并未对雅安地震后香港社会因善款被挪用而产生的拒捐情绪进行评论和分析。

在国家成就方面，受访者的回应较为分化。较多受访者对中国的经济成就（68.1%）和国际政治影响力（63.5%）感到自豪，对于中国军队感到自豪的比例是 58.1%。22.7% 和 17.4% 的受访者对中国民主现状和社会福利系统感到满意。作者认为，这些属于现代爱国主义的内涵。相比之下，香港人的现代爱国主义情感比原生爱国主义要稍弱一些。

在国家意识方面，七成香港人（69.5%）同意香港的经济与政治发展不应损害国家利益，半数受访者（51.5%）则认为香港应该配合中国的宏观计划，无论其是否有利于香港。除此之外，作者认为香港人对于台湾和西藏的态度是一个十分重要的侧面，能够反应其对国家的态度。借助香港大学民意研究计划的长期数据，作者发现反对台独的香港人从 1993 年的 51% 上升到 2006 年的最高点 81.3%，其后又回落到 2012 年的 63.6%。对于西藏问题也有类似曲线：反对藏独的香港人从 1993 年的 47.8% 上升到 2008 年的最高点 81.9%，其后又回落到 2012 年的 66.6%（2014 年 8 月的最新数据分别为51.9% 和60.6%）。作者指出，香港对自由主义也并非无条件接受;但相对于国家主权和民族独立问题，他们对于人权、自由与民主的关注度更高——超过 90% 受访者认为世界上存在所有国家都必须遵守的普世价值。



也正因如此，在“不爱国行为” 这一维度上，仅有五分之一受访者认为“在国外政府首脑面前批评中国”以及“要求外国政府对北京施压来推动民主与人权发展“属于不爱国的行为。

作者指出，香港社会整体而言是爱国的，其中原生爱国主义情感更是相当强烈；但其对政府的态度却与此并不协调，这是由于香港人眼中的爱国主义以政治和社会自由主义为前提。为证明这一点，作者对调查数据中不同维度的爱国主义情感变量和民主观念变量进行了相关性分析。结果发现，除文化身份之外的所有爱国主义维度都与民主观念变量呈现出显着的负相关性——也就是说，民主观念越强烈，受访者在民族身份、国家成就、国家意识和 “不爱国行为” 维度上的得分就越低，也就意味着他们会看起来越 “不爱国”。

随后，作者将 “不爱国行为”作为因变量进行回归分析，发现在控制其他所有变量的情况下，民主观念和国家成就变量对于 “不爱国行为”的影响最强，而二者的作用刚好相反。也就是说，民主观念越强，受访者越倾向于接受批评中国政府和要求外国政府施压的行为;而对国家成就越自豪，受访者就越容易认为这些行为属于 “不爱国”。这进一步印证了作者的假设。

作者将香港人眼中的爱国主义总结为 “自由爱国主义”，即以自由民主价值为前提的爱国主义。在这里，国家行为将经受自由民主价值的检验，而不会得到无条件的支持。

参考文献：

Chan, E., & Chan, J. (2014). Liberal Patriotism in Hong Kong. *Journal of Contemporary China,* 23 (89), 952-970.

（本文来自政见 cnpolitics.org）

【原文链接】 【回到目录】



刘擎、刘苏里：立宪与政治正当性



刘擎（华东师范大学政治学系教授）、刘苏里（北京万圣书店店长）

“

人们开始把自己理解为单独的、分离的个人，在原初状态，谁也不是统治者或被统治者。可以这样说，追问权威本身之正当性的能力，来自一种特定的对人的理解：人首先不是有机共同体的成员，是彼此分离的个体。所以我们怀疑和追问，这个政府统治其合法性在哪里？

”

采访时间：2012 年 7 月 10 日 采访地点：上海－北京，各自家中

本期对谈，以美国为例，围绕政治正当性（亦即合法性）主题展开。其中关键的问题有三个：第一，是政治正当性问题的发生学原理，即这个问题是怎么来的。在西语国家虽已是常识，但在汉语普及性讲述里，还比较鲜见。刘擎教授谈它的起源过程，有惊心动魄之感，亦多少有“偶然”之感。第二，是源自欧洲的观念如何越洋成了美国宪政实践的范本，以及美国政治治理结构因解决该观念带来的两难，是如何设计出“双层结构”方案，并实践至今的。这个“两难”，任何向现代政治治理结构转型的政治共同体都无法回避，即如何在个体至上原则基础上，保证政府治理的效力—强大的政府，因为它正可能是个人自由最大的障碍。第三，美国宪政范式的例外问题以及它的普适性问题。这是至今有关美国政治争议最大的领域。刘擎教授对此问题予以了清楚的表述，提出范例首先是例外，进而被模仿，进而成为范例的看法。于此论证出了民主宪政道路选择的唯一性。

其实，对谈中更有启发意义的是刘擎教授对有关美国宪政实践中的革命与保守，激进与审慎（节制）传统的揭示。正是这一传统，使得立国者们以及后来的继承者们，能够比较好地处理现实发生的各种困难甚至灾难，确保宪政之船不致倾覆。

刘擎教授的游学经历，虽非特例，但属少见。他的大学和研究生学习，攻的是化工，到美后才改学政治学。他关于中国问题的思考，可以肯定，得益于两种完全不同的素质。有请刘擎教授。

刘苏里：美国制宪，是人类历史上的一件大事，开启了成文宪法治国先例，二百几十年来的实践，证明美国开国者当初选定的道路是成功的。许多年来，包括宪法学家的很多人，不断讨论这一现象，论着无数，试图寻找其中的奥妙。以你对其的了解，不妨跟我们的读者先说说这方面的情况。

刘擎：我不是宪法学家，也不是研究美国的专家学者。我对美国立宪建国的研究也是最近刚刚开始，是从政治哲学和政治思想史的视野来看立宪问题。在我看来，美国的建国，最典型地揭示了现代宪政的根本问题。现在谈论宪政很热门，但首先要追溯一个更为根本的问题：为什么现代政治提出了宪政民主的要求，而且那么迫切？

刘苏里：这似乎涉及古今之辨。

刘擎：对。古今之变对政治而言就是出现了“政治正当性”（political legitimacy，也被译作“政治合法性”）的问题。现代意义上“宪政主义”（constitutionalism）并不是简单地依照一部根本大法来治国，而首先是为国家确立政治正当性的基础，所谓“奠基”，就是要奠定这个正当性基础。这究竟是什么意思呢？因为在前现代社会，没有真正出现对政治正当性质疑的问题——严格说来这是现代的问题。因为只有在现代的条件下，人们才能够想象政治统治可以是不正当的，也才能提出正当性问题。这是非同小可的变化。我们现在追问政治正当性已经习以为常了。但是，回到历史，在古代，甚至在近代早期，这种提问几乎难以想象。

刘苏里：这个重大的转变，是从哪儿、从谁开始的呢？其背景是怎样的？

刘擎：这就是问题的关键。这里的古今之变是人对自身、对政治的根本理解的变化。我们知道，任何一个既存的社会都有公共秩序，也都有政治权威，而政治权威都是先在于每个个人的。也就是说，我们从来不会，也不可能生在所谓“自然状态”中，我们一出生就已经进入了有政治秩序和政治权威的共同体。那么想象一下，对任何一个先在于我们个人的政治权威，追问它有什么理由来统治我们，这是非常不自然的事情，几乎是不可思议的。也就是说，在前现代社会，霍布斯、卢梭和洛克等人描述的“自然状态”是极不自然的，而既有的、给定的政治权威反而是“自然”的。人生下来就在政治共同体中，犹如人生在家庭之中，这个共同体本来就是有秩序、有权威的，是很“自然”的事情。

刘苏里：其实，古典中国时代，亦有“王侯将相，宁有种乎”的疑问。古希腊时代，也有类似追问。这与现代人的“怀疑”有何不同？



刘擎：但这种发问，还是肯定了总要有人做“王侯将相”，只是说凭什么你来当而不是我来当，这种追问仍然是不彻底的。秩序有好坏，权威有优劣。对君王的褒贬臧否古已有之，中外都一直有对统治者与统治术的评论，无论是出于道义还是出于策略的考虑，但这还不是现代意义上的正当性问题。比如，你儿子或许有时候也对你不满甚至叛逆，可以埋怨你、指责你这样或那样做得不好或不对，但他不太可能提出这样的根本问题：为什么家里要有一个爸爸，爸爸为什么有资格来管我？这种发问会显得很荒谬。因为家庭是自然形成的有机共同体，家庭生活中的子女是这个共同体的成员，而父母是自然的“家长”，父母的权威地位也就理所当然。类似的，前现代社会的政治共同体就是历史形成的一个“大家庭”，人们天然地将自己看作“大家庭”的成员，那么，接受这个大家庭“家长”的权威，也就是自然的事情。人们可能评判这个家长的品格优劣以及能力高低，但对其权威地位本身，却没有明确的质疑与追问，人们倾向于不假质疑地接受既存的权威。

刘苏里：这种情况颇似“自然正当”，一般不被人“天然”怀疑。人生来就处在一个结构中。这种景况，在今天，恰好是诸多糊涂认识的根源，比如“儿不嫌母丑”什么的。

刘擎：对，所谓古今之变，有一个重要的面向，就是将原本似乎“自然”的东西看作不自然了，而将某种似乎虚构的状态看成是“自然”的。古代的政体，无论东西方都是如此，对于自然（历史）形成的秩序，我们可以对特定的统治者评头论足，但很难从根本上进行追问，政治权威的根本理由是什么。政治权威首先需要一个理由来统治，这是崭新的现代意识。可以这样说，政治正当性问题以明确的方式提出、以论证的方式阐述，在西方历史上是一个“现代现象”。这种现代转变需要一个前提：就是人们把自己首先理解为单独的、分离的个人，在原初状态，谁也不是统治者或被统治者。可以这样说，追问权威本身之正当性的能力，来自一种特定的对人的理解：人首先不是有机共同体的成员，是彼此分离的个体。然后，这种独立的个体聚合在一起，组成了“文明社会”，需要公共秩序，因此才产生了政治权威。就此而言，正当性论述的关键是一种个体的自我观念：个体的人是自然的有机体，而政治社会是“人造之物”；人不是由社会构成的，而社会是由人构成的。显然，这是一种新的“自我理解”的方式。在西方近代思想史上，格劳休斯、霍布斯、洛克等思想家提出了各自的“自然状态”概念，虽然彼此不尽相同，但大致上都分享了这种对人的基本假设。

刘苏里：这个觉醒，是人现代化的起点，可以说了不起，也可以说，现代的一切问题，都源于此也。



刘擎：的确如此。正是因为这种现代的自我理解才构成了现代政治的前提，才会带出立宪问题。但是我们想一想，这种“现代的自我理解”—人首先是单独分离的个体，然后才组成社会—是极不自然的，是反历史的。这种极不自然的、反历史的自我观念，竟然塑造了现代人的自我理解，而且最后成为人们普遍的认知，这是多么不可思议。我花了很长时间，来认识为什么这种“自我理解”竟然成为可能，而且被当作“自然”的事情接受下来。

刘苏里：这很有意思。我仍对上述说法的起源感兴趣—人类中的某些人，如何突然意识到，你统治我，有个合法性问题？

刘擎：我们知道，人和人在生理和资质方面有先天的差别，可以说是不平等的，这是事实。但是，启蒙思想家宣传，这种先天的区别绝对没有大到让某些人生来就该是统治者而另一些人生来就是被统治者，也就是说，血统论不可接受。如果这种平等的自我观念只是霍布斯或者洛克之类某个思想家的理念，那就没有那么重要，我们可以不当回事。但关键是，这些理念最后变成了社会普遍的想法，查尔斯•泰勒称之为“社会想象”。就是说，本来是虚构的、抽象的观念，一旦为整个社会或大多数人所接受，就被“物化”了，就建构为“社会事实”。

刘苏里：对。所以，要从一个社会发展的脉络中寻找“社会事实（想象）”构建的肌理。

刘擎：好，现在就来谈这个脉络。这是个宏大历史进程。有一种流行的说法，说西方文化是个人主义的，中国文化是集体主义的，这种说法最多对了一半。西方在最初也没有什么个人主义，西方文化中的个体主义不是与生俱来的。泰勒就说过，“我们最初的自我理解深深地镶嵌于社会之中。我们的根本认同是作为父亲、儿子，是宗族的一员。只是到了后来，我们才把自己看作是一个自由的个体。”在古代社会，个别思想家可能也有类似“个体为本”的想法，但无法成为社会的主导文化观念（社会想象）。因为在古代社会，人们主要生活在地方性的、缺乏流动的、稳定的社群之中，人们的视野受到这种生活方式的基本制约。因此，具有影响的古典思想家主要是通过“关系”来把握个人的存在，他们的思想体现在对现实社会关系的提升抽象，达到对宇宙（cosmos）整体的关系把握。古代人说的“宇宙”（希腊语“Kosmos”），不是简单的一个物理意义上的宇宙，而是指一个和谐、统一、具有普遍秩序的整体。人生活在“人、神、自然”的统一秩序之中，而秩序包括一种等级结构以及“各就其位”的观念。在这样一种社会想象中，所谓“自我”首先处在整体的关系结构之中，用泰勒的术语说，个人是“嵌入”（embedding）在一个比自己更

大的宇宙秩序整体中的，并根据在其中占据的恰当位置，来获得自我的认同确定性、价值感和生活意义。

刘苏里：与其说是“嵌入”，不如说是“被甩入”，表明人来到世上，完全是被动的。非说“嵌入”，那也是成人后的事情。

刘擎：然而，这个基于宇宙秩序的自我理解在近代发生了重大的转变。我基本上同意泰勒的论述。他说，在大约 17 世纪末到 18 世纪初，西方开始出现了一种新的道德秩序，其中重要的一点就是“个人先在于社会”的信念，拒绝了前现代的（亚里士多德式的）或者天主教社会的信念。在前现代世界，一个人“只有嵌入一个更大的社会整体之中，才可能是一个适当的道德行动者”。新的现代的信念是“一个人可以外在于社会而成为一个完全胜任的人类主体”。所以，最重大的变化就是个人从前现代的整体宇宙秩序中脱离出来，将自身首先看作是“独立自由的个体”，泰勒称之为“大脱嵌”（great disembedding），这同时包括两个方面，一个是“人类中心主义转向”（anthropocentric shift），一个是“个体主义转向”（individualistic shift）。前者描述的是，人将宇宙对象化，放到人类的“对面”来观察、研究，甚至利用和征服，人站到自然世界的“对面”，将之对象化。当然作为整体的人类，就从宇宙秩序中“脱嵌”了，成为与自然世界相对的“人类主体”。

刘苏里：这与近代科技发明发现，近代物理学、数学，尤其天文学的发展有直接关系吧。

刘擎：太对了。近代自然科学的兴起，还有技术的巨大发展，对人类中心主义转向有决定性的贡献。当然，近代科学的发展有希腊文明的源头，所以，这是既有连续又有断裂的过程，引导了从“神意世界”到“自然世界”、再到“自然的客体化”等一系列演变。还要注意，将“宇宙”对象化和客观化，这不是个别思想家的头脑里的观念，也不是科学家在实验室里的工作。这里插一句，思想史或者说社会思想史特别关注的一个问题是：在什么条件下，某种特定的理念可以成为共同的（大众的）普遍观念，成为所谓“社会想象”。只有科学是不够的，还要有现代技术，推动了工业革命，让大众有目共睹。比如蒸汽机出现了，火车一开动，大家都明白，自然是可以被研究被利用的，人就不再属于自然，而是仿佛可以在自然世界之外的。要有技术和工业，才能让这种观念“物化”。于是，整体的宇宙秩序发生了变化，出现了人类中心主义的转向。现代转变的另一个方面，是个体主义的转向。

刘苏里：个体主义转向，才是关键。



刘擎：西方文明本来就潜伏着基督教传统与希腊传统之间互动与紧张的关系。比如说，基督教以拯救为终极目标，现世的政体只是天意偶然的规定，这与亚里士多德的理想很不一样，对希腊人而言，城邦的政治生活是崇高的目标。还有，基督教“上帝面前人人平等”的教义也会和希腊的等级互补秩序发生冲突。可以说，基督教与希腊传统之间的紧张，构成了现代转变的驱动力。基督教中有“个体平等”的教义，但人们的宗教生活仍然是在地方教区中展开，很难有个体的观念。但到了宗教冲突、宗教改革时代，新教兴起。加尔文主张“因信称义”，个体的信仰者就以自己的内心直接面对上帝，而不再是从属于特定的社群，特定的教会教区。或者说，宗教生活不再必然是集体的，完全想象一个孤立的信徒的存在，这为个体主义的兴起埋下了伏笔。

刘苏里：所以，没有上帝的社会，从观念到实践，这种“分离”是难以想象的。而没有分离，混沌一片，宪政实践便缺少基本条件。

刘擎：的确如此。宗教改革、新教与个人主义的兴起的关系，在西方学界已经是定论，有很多论述，这个不用多说了。还有一个重要的现代转变，就是资本主义的兴起，伴随着大规模的工业化，城市化，商业化，造成了大量的人口流动，这就使无数人从祖祖辈辈生活于其中的社群（有机共同体）中“脱嵌”出来。所有这些共同催发和推动了现代的社会想象，并在经济、社会和政治领域的实践中，深化了这种基于个体的社会想象。

刘苏里：这些“进化”，连上帝都有无可奈何之感。当有人说“上帝死了”的时候，人也就变成庸人和俗人。其极端者，便是“人定胜天”观念的产生。

刘擎：资本主义这个动力非常厉害。整体的趋势是，人的意志与意愿凸显出来，无论是作为人类还是个体。在古代，人们都是在给定的世界中生活的，而现代造成了新的认知和价值—人是可以选择的，我们的命运不是给定的，不是被决定的。这就是“大脱嵌”的要义所在。

刘苏里：大脱嵌，要求治理原则和结构相应的变化，原来的方式不管用了！

刘擎：个体主义的想法，说不定在古代的某个思想家脑子里也出现过，甚至有过论述，但在当时的社会经济条件下，没有可能普及，没有可能成为“社会想象”。科学技术兴起，宗教改革，资本主义，所有这些导致了现代转变，启蒙思想家在其中起了重要的作用。在政治上就是大革命的爆发。在前现代的政体中，统治是不需要理由的，或者宣称一个不可讨论、不可辩驳的理由。而大革命的根本理念是，现代政治统治必须提供理由，而且是人



民能够普遍接受的理由，否则就是不正当（不合法的），可以被正当地推翻。于是，政治正当性就成为一个鲜明醒目的问题，现代意义上的宪政也就进入了视野。

刘苏里：但美国立宪这件事，还是给人有突然跃起的感觉，横空出世，令人震惊，尽管此前有了那么多铺垫。

刘擎：我以为，美国的特殊性最为典型地彰显了现代政治的要素和形态，这就是为什么阿伦特会说，美国立国具有“绝对的新颖之处”。新颖在什么地方？可以这样说，到了 18 世纪，个人本位的自我理解在西方社会已经越来越强劲，但对于政治的想象仍然无法完全摆脱传统和习俗的力量，处在新旧交替的所谓转型之中。

刘苏里：所谓“转型”，也可理解为新旧博弈。

刘擎：也就是说，所有的社会都是有历史的，都要面对新旧博弈。美国几乎是一个崭新的世界，能够在新大陆展开一次政治建构的实验。于是，那套以自然权利学说为核心的政治理念在美国可以充分地实践。

刘苏里：美国没有包袱，这是一个多简单的事实。“没有包袱”，恐怕也只能在自然事实这个层面上认识才对，多一步解释，都有问题。

刘擎：人们经常说“英美传统”，但美国与英国在政治基础上的区别不是无关紧要的。学界有很多研究者将法国革命与美国革命做对比，但我认为要理解美国政治的独特之处，研究美国与英国的区别同样重要。比如说，晚近的一些研究表明，洛克的政治构想当时不仅没有在英国实现，他甚至对于辉格党的实际影响也是有限的，而且并不占据主导地位。英国的政体仍然纠葛在君权神授、父权制和守法主义等传统之间，虽然讲君权并不否定民权，但民权是臣民的权利，是派生性（君王与臣民的关系犹如“骑士与马”的关系）而不是原生的，臣民的自由来自古老的法律与习俗，是天赋的和普遍的。在英国“光荣革命”（或许称为“光荣退位”更为合适）的表述中，几乎看不到洛克政治理论的激进性。用今天的俗语来说，洛克的思想对于当时的英国而言“太超前了”。而美国的独立和建国，让全世界看到了一种可能：人类的政治生活真的可以按照自然权利为基础来“建造”，而且竟然成功了。

刘苏里：洛克的命运角色，反映英美政治的差异。这一事实被长时间忽略了。

刘擎：可以说，洛克的思想成为美国立国的奠基性原则，体现在《独立宣言》之中。这不只是宣示独立，而是宣示独立的原则和理由。宣言正文的第一段就 260 个单词，极为简洁



而有力地概括了洛克的自然权利思想，将其宣示为“自明的真理”：（1）平等—所有人都被“造为”平等的，拥有造物主赋予的不可让渡的自然权利；（2）政府是人造之物—人们为了保障自然权利才建立政府，这是其唯一目标；（3）同意—政府的正当权力（just power）是源自被统治者的同意（consent）；（4）革命权—任何形式的政府一旦破坏这些目标，人民有权更换或废除政府，并建立一个新的政府。至于“没有包袱”，也要看怎么说。在独立战争之前，包袱还是很大的。北美殖民地到底要不要独立，能不能独立—这些问题都是巨大的包袱。毕竟臣民做了那么久，决意要做独立的公民，是大胆妄为的事情，而且战争有没有胜算，也并没有多少把握。当时对这些问题都充满争议，而且也一再有妥协方案。最终还是忍无可忍，一方面是英王的蛮横，一方面是北美殖民地的自主生活经验强化了新的权利意识，只有这种权利意识充分觉醒后，原本可以忍受的蛮横才变得无法忍受了。所以独立战争也被称为“独立革命”，因为其不只是在法理上摆脱了宗主国的主权，同时也开创了独自的政体原则。当杰斐逊在《独立宣言》手稿上将那个“subjects”（臣民）涂改为“citizens”（公民），就昭示了一个时刻，一个自觉的双重独立的时刻。

刘苏里：这与北美大陆主体是英国的殖民—拓殖地，有密切关系。同是新大陆，比如西葡统治的南美，包括北美深受法国强烈影响的加拿大部分，就没那么幸运。

刘擎：当然也是有分化的。愿意继续做臣民的保皇派跑到加拿大去了，人群有一个分流。还有信仰的作用，清教徒与天主教徒有相当大的区别，天主教没有加尔文教那么强的个体主义倾向。当然，在赢得独立战争之后，美国就有了很大的空间和资源来开展这个历史性的政治实验，这时候就不存在特别强大而传统的制约力量。可以说，美国的建国充分彰显和实现了启蒙运动的某种政治想象。但它也不是突如其来或者无中生有的，现代的政治理念在欧洲已经酝酿成形，只是没有付诸实践。再者，北美殖民地有长期的自治经验，已经在很小的乡镇尺度上开始了新的共和政治实验。如果从 1620 年的《五月花号公约》算起，到独立战争爆发，实验已有将近 150 年的历史。

刘苏里：对。五月花号立约事件，是美国立国一连串事件的第一环。《公约》文本，真是令人不可思议。

刘擎：102 个人，经过长达 66 天的艰难旅行，在到达之前就开始立约了。可以想象在船上 2 个月的时间是什么样的精神状态。这样一群人，三分之一是英国分离派的清教徒，有宗教迫害的记忆（曾经流亡荷兰），还有一些人在原来的等级社会中处于下层和底层（渔民、农民、工匠和契约奴），他们立志移居新大陆开始新的生活。他们之间是平等的，脱

离了原先的等级社会。虽然仍然会在公约中声称“我们国王和国家的荣耀”，但他们作为英帝国臣民的身份已经开始变得模糊抽象。特别是他们最终到达的是普利茅斯，而不是原本计划的目的地 Colony of Virginia——伦敦弗吉尼亚公司的所属辖区。这意味着他们原来与弗吉尼亚公司签订的合约失效，他们成为完全自由的人，没有能够命令他们的外在权力。新教徒、新移民、新大陆（几乎蛮荒之地），这三者构成了非常接近自然状态的条件。

刘苏里：在有记录的人类历史上，我们几乎找不到第二例，那样一批人，那样一个环境下，怀抱那样的信仰，如此清晰地立约、建设家园—社会。不能不说是个奇迹。

刘擎：“不是社会构成了人，而是人构成了社会”，对于“五月花号”上的这批人来说，这不是理论，而是真实的处境。那么，人，平等自由的个体，如何构成一个政治社会？许多政治哲学的书籍，讲契约论的教科书，喜欢用一种思想实验方式：假设一群人，来到一个孤岛上，如何形成政治秩序。但我们都知道，这种情景是思想实验的设置，没有历史真实性。但是在美国，居然就达到这种实验构想的条件。本来是自然权利理论与契约理论的纸上谈兵，现在成为北美早期殖民者的政治实践。

刘苏里：《公约》条款简明而有力，每每读之都让人浮想联翩。可以说，它就是后来《独立宣言》和《合众国宪法》的初稿。

刘擎：《公约》写道：“我们在上帝面前共同立誓签约，自愿结为一民众政治团体（civil body politic）。为了使上述目的能得到更好地实施、维护和发展，将来不时依此而制定颁布的被认为是对这个殖民地全体人民都最适合、最方便的法律、法规、条令、宪章和公职，我们都保证遵守和服从。”这里，自由的个体根据自己的意愿和共同的目标，经过大家的协商同意来立法定规，来决定自治管理的方式。这开创了北美自治政治的传统，从乡镇到县，再到后来的邦（州）。美国政体的宏观结构原则与微观的小尺度的乡镇自治实践经验是相互支持、相互依存的。这使得美国的革命与建国既有思想上的激进性，又有民情与习俗的传统支持。

刘苏里：始自乡镇生活、精神的美国政治，延展至邦以及联邦，有着可循的轨迹，与独特的历史和自然环境有密不可分的关系。但更重要的，是一批具有古典美德修养的人，我指的是奠基者，被美国人称为 Founding Father 的那批人。

刘擎：美国得天独厚的历史环境是前提，但美国的奠基者们都清楚，这不是容易的事情，因为历史上从来没有发生过这样的事情—平等的个体自由地组成一个社会，实现良好的秩



序，完全没有先例。虽然在联邦宪法之前，已经有了各个地方自治与宪政的经验，但要将各个独立的邦国（州）联合起来，建立一个幅员辽阔的联邦国，仍然是新的充满挑战的事业。

刘苏里：古典美德之一，便是审慎。美国立国，是那批人激进与审慎品质的美妙结合。对比人类其他群体，这更是不可思议的事情。

刘擎：美国的立宪，要解决两个问题（也是所有现代的宪政都要面对的两个问题）。第一是政体的 legitimacy（正当性或译作“合法性”）问题，美国建国之父基本上是以自然法、自然权利和契约论的原则为基础奠定了政体的正当性。第二是政治秩序的问题，也就是统治的效力问题。困难在哪里？现代政治的一个根本困难在于，它在结构上似乎是自相矛盾的。一方面，政体的根本正当性要诉诸个人权利，所以个人权利至上；另一方面，政体权威必须高于每一个个体，要求个体服从权威。所以，现代政体似乎既是低于个人权利，同时又高于个人权利的。美国的奠基者们为此煞费苦心。

刘苏里：这几乎是不可解的难题，也是制宪会议辩论的焦点难题之一。

刘擎：对，所以美国立国原则就有一个双层结构。以《独立宣言》为奠基原则（在《邦联条款》中解决了个体权利的自主性，社区自治，各邦自主），但还没有建立合众国整体的政治权威有效性，没有统治的强度。当时的邦联都无力征税，何以统治？1787 年制宪会议商议制定《联邦宪法》，以及《联邦党人文集》所载辩论议题，主要是解决自由对权威的威胁，个人利益对公共利益的侵蚀的问题，特别突出的是“党争”的问题。大量的讨论诉诸各种政治治理方式和机制，特别是共和主义传统思想，结果搞出了“人民分别代表制”的结构，三权分立的相互制衡结构。可以说，美国的《独立宣言》相当激进，而美国的《联邦宪法》相对审慎保守。建国之父们非常清楚，这是一场伟大的前所未有的政治实验，事关“人类社会是否能够真正通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府”。所以他们既有对新的自由共和的热忱和信念，同时又有对于政治复杂性与人性之幽暗的警觉，为此而保持着审慎、节制和妥协的现实主义精神。可以对比的是，列宁主义也是一场伟大的政治实验，但缺乏足够的审慎。列宁主义的实验不只是激进，而是带有圣徒般的狂热和铁一般的意志。如果缺乏节制，这种弥赛亚式的拯救意志会演变为政治灾难。美国善于将激进的政治理念落实在理性审慎的政治机制中。他们明白他们的事业是崭新的，所以尤为需要审慎。



刘苏里：列宁—斯大林领导的实践，是以认为自己天然、永远正确为前提，所以才有无论出现多么荒唐的错误，都通过寻找内外部敌人予以“化解”的方式，为错误开脱。

刘擎：是的，有人曾将列宁比作圣徒保罗，但宗教精神与狂热是有区别的。美国的清教徒对宗教战争与冲突格外敏感，于是意识到，上帝是永远正确的，但我们都不是上帝而是凡人，都可能错。在我们争议的时候，想想自己可能是错的。想想在制宪会议期间争执不下的时候，富兰克林发言，他讲了一个法国老太太的故事，说她和妹妹发生争执时说，“我也不明白这是怎么回事，妹妹，可是我从来没有遇到一个永远正确的人，除了我自己。”于是，他呼吁大家求同存异，呼吁妥协：“每位对宪法或许还有异议的代表和我一起，就此机会，略微怀疑一下自己的一贯正确，宣布我们取得一致，在此文件上签上他的名字。”妥协精神，并不只是政治实用主义，而是深刻地基于一种对宗教的理解—我们凡人不是万能的上帝，我们只能敬仰上帝，但不能模仿上帝。而宗教狂热是在模仿上帝，这在本质上是渎神的。我想，“敬仰神”与“模仿神”是两种现代政治实验的重要区别之一。

刘苏里：对，政治实践，最要警惕的是有人化装成人间神。革命年代产生人间神，因鼓动需要，或尚可解释，但进入日常政治，再不断以人间神面目现身，简直可以说罪不可恕了。

刘擎：而美国的政治事业几乎一直在审慎的平衡之中发展，比如联邦宪法在各州的核准过程中遭到一些抵制，弗吉尼亚的乔治•梅森等提出最有力的反对理由是，联邦宪法对公民自由（个人权利）缺乏足够的保障，这种保障是在《独立宣言》以及许多州的宪法中都明确宣示的。结果，通过协商和妥协，最后以宪法修正案的方式作为核准宪法的条件，这就是美国宪法的前十条修正案（“权利法案”）。可以说，美国政治充满了妥协，但也不是永远的温情软弱，也有坚决的斗争时刻。

刘苏里：是的。美国立国者，一路妥协过来，直到林肯，再也无法就保持联邦完整性达成一致，于是，“战争来临了”。

刘擎：到林肯那里，在必要的时候也有大智大勇大决断。但林肯几乎耗尽了所有妥协方案。你说奴隶是财产，那么我赎买出来，让奴隶自由，连这种妥协都提出了，可以说是仁至义尽。

刘苏里：尽一切可能妥协，最后都失败了。研究林肯和美国内战（立波说的“美国外战”），容易忽略的是林肯的妥协姿态。



刘擎：最近美国对奥巴马医保案的合宪审查也非常有典型意义。这个方案（Obama Care）本身有激进民主的取向，通过权威的方式——最高法院的裁决才得以通过，而且是 5 ： 4。在美国政治中，激进与保守，决断与妥协，自由与权威，这些紧张总是存在，但从来没有变成瓦解整个政体合法性的力量。

刘苏里：这是谨慎和节制演绎的成熟故事，垂范万世。如果说美国政治有何秘密，这算一条—所谓走极端前，穷尽一切和平手段可能。

刘擎：对，完全如此。这种精神背后的理念是，人的价值是多样的，但每个人都是平等的，我们有差异，但我们要自由而平等地生活在一起。另外，我们都是凡人，我们都可能犯错。

刘苏里：传统社会转向现代社会的肌理，立宪的原则，从根本上说，与一个人群对现实生活的态度有直接关系……

刘擎：太对了。而这种态度，是在实践中形成的，也在实践中改变。

刘苏里：假使有人把美国看作“特例”，其他政治共同体如何走上这一进程，不就是个伪问题了么？

刘擎：这里正好回到这个问题，如果说美国的政治传统至少部分地归因于它得天独厚的历史和地理条件，那么美国是例外的还是普世的？这是个大问题。

刘苏里：这个问题不说清楚，“故事”是讲不下去的。

刘擎：的确如此。我一直在想，当我们看到一个特殊的“例外”，那么这个例外到底是和我有关系呢还是没关系？如果毫无关系，那么例外就是一个“绝对的例外”，我们完全可以置之不理。但是，美国不是一个能让人置之不理的例外，无论是站在所谓“反美”还是“亲美”的立场，美国似乎总是让人无法摆脱。这是一个与我们相关的例外。

刘苏里：所以，例外必须先打上引号。否则，上帝对人类的恩赐，就没任何意义了。事实上，每一个人群都自觉不自觉地以美国为典范，考虑自己的问题的解决方向。

刘擎：一个人完全可能敌视美国，完全可能据理力争地批判美国的种种弊端甚至罪行，但只要是社会科学家，仍然会首先承认一个事实：现代世界的普遍倾向不是将美国当作一个独特的例外而置之不理，相反，人们对这个例外的反应常常是，为什么我们不能成为美国？！为什么我们不能成为那样的例外？在这种发问中，本来的“例外”似乎变成了范例（别忘了，范例也是例外的）。我感兴趣的问题是，为什么世界各地的人们，越来越多的



以后一种方式来对待这个例外（将它当作范例）？对此当然会有各种不同的解释，也当然会充满争议，比如将此归咎于美国霸权或者其“软实力”。

刘苏里：范例首先是例外，然后被更多地仿效，成为普遍。否则范例于事物就无意义。另外，还要看到人性中普遍向善向好的一面。

刘擎：我倾向于认为，这种意识的根本原因还是在于人们的自我理解。因为这个“自我理解的现代转变”进程已经全球化了，人们倾向于首先将自己理解为平等的具有基本权利的个体，然后是个体组成社会，然后要求具有正当的政治权威与政治秩序。

也就是说，美国当初立国制宪所面临的问题，如今成为具有普遍性的政治问题。换句话说，世界不同民族和文化传统中的“现代人”，在政治意识上有趋同的倾向，他们彼此相似的程度（至少在政治上）甚至超过了与各自文化祖先的相似程度。那么美国的意义，简单地说，就是彰显了普遍的现代精神，并为此提出了卓越的政治方案。但它的普遍性也受到其历史特殊性的限制，美国的政治构想，放到任何一个其他文化传统之中，都要遭遇文化传统力量的抵制、改造、吸纳和同化等等。

刘苏里：谈谈我们自己吧。我的感觉是，例外的美国精神和实践，到了我们这里，遭遇了前所未有的困难，虽然中国现代化进程走了一个半世纪以上。

刘擎：就中国的现实而言，我以为，个体本位的自我理解，个人权利等都成为（或者正在成为）普遍的社会想象。造成这种转变的历史条件是复杂的。首先有中国革命（民国革命和共产革命）的影响。这些现代革命，无论现实的政治结果如何，使得我们成为现代人。我们不再接受一个等级结构的秩序，这相当于新教对人的理念的改造，平等的个人成为理所当然的，至少在“应然”的理念层面上是如此。所以，“我爸是李刚”是不可接受的，没有人先天高于其他人。另外，我们也历经了“大脱嵌”的转变。我们完全拥抱现代科学，我们有了工业化、城市化和商业化，有了人口的大流动，有了契约，有了产权，特别是有了纳税人的概念，这完全改变了旧有的个体对国家的认知。也就是说，中国人进入了这种现代的普遍精神结构——这不是黑格尔的历史目的论，而是基于社会思想史的考察。

刘苏里：你是乐观派。我无法完全赞同你的解释。国人离你上面提到的泰勒的“大脱嵌”，还有太长的路要走。而完成大脱嵌，又是宪政实践从观念到社会想象的必要前提。我想，中国是否有可能走一条基于审慎和节制的宪政实践中，完成大脱嵌历史任务，其必要的前提是，国人对介入世界历史进程是否具备充分的意识。

刘擎：如果现代人的自我理解，这种个体本位的自我理解，如果是被生命实践深深塑造的，那么就无可逆转。因此，立宪问题也就不可避免。当然，面临相似的问题，可以有不同的具体方案。就算以美国为榜样，学习美国可能成功，也可能失败，也可能平庸—比较政治学的研究提供了各种例子。但是，离开宪政民主的另类政治选项是可能的吗？对此我相当怀疑。根本的问题在于，对于现代人，哪怕非西方文化传统的现代人，如何解决政治正当性问题？有没有宪政民主之外的方式可以将之“搞定”？宪政民主当然不会只有美国式的一种。世界各国的民主体制都会有自己的本国特色。我完全同意说，每个国家的政体原则和制度都必须是、也应当是基于“国情”的选择，国情包括历史、文化、社会以及地理环境等多种条件。但是，我们不要忘了，现代的自我理解已经成为一个不可忽视的“国情”要素。不明白这一点，我以为就是没有真正搞懂国情，或者是在有意编造“国情”。

刘苏里：这我完全赞成，即作为宪政核心的普遍价值，是国情的一部分以及任何政治共同体宪政实践中的“特色”诉求。这还有什么值得争论的么？在此基础上，所有“不可复制论”，不是自设陷阱，就是别有企图。

刘擎：美国的政治模式当然不可复制（谁要复制？），何况这个模式有自己的问题和隐患，特别是和资本主义纠缠在一起还有更严重的危机，现代性自身就有太多的麻烦。我有过差不多十年的“学院左派”训练，对这些问题，我可以谈得滔滔不绝，弄出一副罄竹难书的样子。但是，宪政民主毕竟是一个绕不过的坎，用当年甘阳老（在他最清醒的时候）的说法，就是“公民个体为本、统一宪政立国”。宪政前面要加上“本国特色”，这是必要的也是必须的，但要搞清楚这是个修饰的定语，不可本末倒置。任何现代政体都不得不通过宪政民主（具体设计可以大同小异）来获得政治正当性，否则，你就还不是一个正当的现代政体，你就永远面对正当性危机。当然，还可以想象一种可能，就是发明出高超的“危机处理机制”—危机四伏，但不断处理，不断应对，不断控制，不断与危机赛跑，让危机永不爆发。这有可能吗？世界历史的经验不支持这种想象。但过去没有发生的，不等于未来不会发生。据说“路是人走出来的”，说不定最后就走出一个新的特例也未可知。

刘苏里：未可知。谁知道呢！谢谢刘擎！

刘擎，1963 年出生于青海西宁。1978 年就读东华大学化学工程专业，获得工学学士、硕士。1985 年 2 月留校，在社会科学部任教。期间涉足文学批评与实验戏剧活动。1991 年赴美国留学，先后就读于马凯大学和明尼苏达大学，获政治学硕士、博士学位。2000 至 2003 年任香港中文大学中国文化研究所副研究员，曾担任《二十一世纪》双月刊副主编，学术网站《世纪中国》主编。2003 年 7 月到华东师范大学历史系任教，2007 年被聘为西方思想



史专业教授，博士生导师。2012 年起任国际关系与地区发展研究院副院长。主要研究领域为西方思想史与政治哲学。着有《悬而未决的时刻：现代性论域中的西方思想》以及编着和译着 10 多种。曾应邀在牛津大学和东京大学等地讲学。2007 年美国布朗大学 Fulbright 访问学者，2008 年入选教育部“新世纪优秀人才支持计划”。

（本文来自共识网，首发于《信睿》2012 年第 8 期）

【原文链接】 【回到目录】



资中筠、许章润、张千帆：打出来的天下，谈出来的国家



资中筠（社科学院博士生导师）、许章润（清华大学法学院教授）、张千帆（北京大学法学院教授）

“

作为公民没有义务非爱这个国家不可。为什么？因为国家是我们公民共同缔造的政治家园，这里面以互惠关系为基础。公民是要忠于宪法。

”

张千帆：欢迎大家来到今天晚上的讲座，公民宪政讲坛已经举办到第 20 期，值得庆贺一下。将近两年时间，坚持下来不太容易，经常“周游列国”。不过换换地方也好，让我们体会不同会场的风采；光在北大举行，老在一个地方，时间长了也许会感到烦。所以需要感谢新浪博客小张的合作，也要感谢十分开放的《学习时报》愿意把如此气势恢弘的会议场地借给我们。

资中筠教授是资深学者，专业是国际问题和美国研究。通晓英语和法语两国语言，也是社科院当之无愧的荣誉学部委员。资先生清华大学毕业，跟北京大学也有渊源，看网上的资料，资老师 1947 年－1948 年肄业于燕京大学，曾在燕京大学就读。从 50 年代开始担任外事和翻译工作，80 年代转入学术研究，曾任中国社会科学院美国研究所研究员、所长。资先生今年已经 80 多岁了，但还是一如既往地睿智和高产，有很多著作、代表作，我不完全了解，有《美国对华政策的缘起与发展，1945-1950》、《20 世纪的美国》、《启蒙与中国社会转型》、《读书人的出世与入世》、《斗室中的天下》，2011 年出版了《资中筠自选集》共五卷，覆盖面很广。读资先生的文章，传统知识分子的使命感跃然纸上。她对中国近 60 年有一句总结的话非常精辟：前 30 年中国知识分子是为威武所屈，后 30 年不是为富贵所淫就是为贫贱所移。这是资老师对前 30 年和后 30 年知识分子的理解和概括。

另外一位嘉宾是清华法学才子，我非常高兴今天有两位邻校的校友给我们做讲座。章润教授是安徽人，应该不是在桐城，但是读他的文章，我感觉有桐城遗风。他是墨尔本大学博士毕业，博士论文写的是儒家研究。章润以前主要从事刑法研究，写过《监狱学》、《刑罚学》等专着。后来转行做法理学，代表作有《说法•活法•立法》，最近有一本散文集



《坐待天明》。我和章润教授有过多次合作，一开始听他讲话，很快会给人一种诙谐、风趣、出口成章的印象。但经过和他的合作，知道他还有很强的社会责任感理念。这很难得，因为现在有社会责任感的人一般比较沉重，不会像他那样诙谐幽默，而那些风趣有文才的，却又大都没有多少社会责任感。两种美德不容易兼有，却同时体现在章润身上。

资老师对美国非常熟悉，所以今天主要是给我们讲中美两国不同的建国过程和不同的国家观念对法治的影响。下面让我们用掌声欢迎资老师。

资中筠：谢谢张千帆老师，两位老师都是我很敬重的法学界的专家，我不懂法律，完全不是学法律的。让我报题目，我就说了一个不同类型的国家跟法治的关系，但什么叫法治你们都比我更在行。开头我先说怎么会想到这些问题。

张千帆一开始希望我讲文化和道德危机问题。但我不想讲，因为现在关于道德危机和文化危机太明显了，大家已经说烂了，说也白说，没什么可说了，说来说去都到了礼崩乐坏、人伦道德失范的地步，可以举出好多例子来，说了有什么用？另外对于这个问题的思考我写过不少东西，比如说文化和制度先有鸡还是先有蛋的关系。还有去年我在香港做了一个比较完整的讲话，关于“人性•文化•制度”，所以各位如果有兴趣可以看一下这篇文章，现在我不太愿意讲这个问题，我觉得对于一个病入膏肓的人，连五脏六腑都在溃烂的人，跟他说应该解酒、戒烟，不应该以不健康方式生活都没有用，得帮他找出真正的病根来。但真的有没有治本方法我不知道，我只想跟大家分享一下目前为止我思考的问题想到的。

我从哪个问题开始想的？虽然我一直研究外国、搞洋务，但我真正比较感兴趣的还是中国历史。为什么中国历史上中原常常被周边少数民族打败，多少次了，真正完全亡于少数民族的一个是元朝、一个是清朝，不能说中国从没有亡过，绝对亡过。还有过去的五胡乱华、南北朝等等，少数民族比汉族好像更强悍，汉族明明在文化、社会进步、生产力各方面远优于周围的游牧民族，但为何总被打败。有一个说法说汉族比较文弱，游牧民族比较彪悍，所以打不过人家。但仔细想会发现这经不起事实考验，因为汉族文韬武略很发达，历代出过很多名将，有很多著名的战役，是载入史册的，还有每次改朝换代都是靠武力打出来的。在逐鹿中原时，各路英雄混战都很英勇，如《三国志》所描写的情况，论谋略还有《孙子兵法》到诸葛亮，是世界级的。那为何每个朝代站住脚之后反而弱了？我后来得出一个结论：主要是执政者总是把精力放在防止谋反上。谁最有可能谋反？当然是武将，因为天下是打出来的天下，觉得谁掌握军权谁就可能谋反，所以凡是掌握军权的武将最后的下场往往不好，皇帝不放心，就要不断地掣肘。所以抗击外侮时，武将在前面打得好好的，越打胜仗皇帝越不放心，很容易被进谗言、敌人搞反间计，因为皇帝最关心的并不是



你丢失了多少土地，而是武将千万别造反。所以看历代，随便举一个例子，如汉朝的韩信、岳飞、于谦一直到明朝的袁崇焕，这些人忠心耿耿地捍卫边界时，最后被怀疑谋反而不得好下场。宋太祖“杯酒释兵权”是最客气、温和的方式。这说明什么？说明皇帝最在意是他一家政权，领土是次要的，所以“宁予外夷不予家奴”，这是中国的传统。在这里面我得出这样的结论：汉族之所以打不过少数民族，真正原因在于所有的政权都是靠武力打出来的，是一家私有的。打出来的国家就是这样的。

当然古代国家，包括欧洲、中东以前都是靠武力征服建立起来的，但中国是最典型、时间最长而且模式最一致——每一个朝代更替都是打出来的。欧洲国家打来打去，有的是争夺领土占领了别的国家，不一定都体现在改朝换代上。特别是到近代以来，情况越来越复杂，今天我就不讲了。不管怎么样，最早中国黄帝大败蚩尤成为中华民族的祖先，然后武王伐纣、春秋战国、秦始皇统一列国，以后各个朝代全是打出来的，一直到本朝。所以在中国这片土地上内战最多，最后被总结出“枪杆子出政权”，这句话十分精辟，高度概括，中国政权就是从枪杆子出来的。

到辛亥革命部分地改变了这种国家观，辛亥革命号称是武装起义，实际上辛亥革命流血最少，清朝和平退位，没有打得一塌糊涂，民国政府也没有对清朝皇族开杀戒，并且给一定的生活待遇。所以辛亥革命之后，部分改变了这种国家观，也已经不是一个家族的起义了，是改变了“家天下”的继承制度，至少在理论上实行宪政，理论上统治者是选出来的，国体变了，辛亥革命打断了这样的进程。但以后半个世纪还是枪杆子决定，先是军阀混战，谁有枪杆子谁就有地盘，大家凭枪杆子说话，最后北伐也是凭枪杆子统一中国，确定了蒋介石的领导。但蒋一直没有能真正统一中国，所以念念不忘用武力先安内然后攘外。各种政治势力，最后谁掌握多少军队、军权，最后就是成者为王，败者为寇。直到现在这个政权还是打出来的。

打出来的国家有哪些特点？

一是政权是私有的，这个是我打出来的，因此天下是我的。国家建立的最高目标是保证我这个家族永远掌握权力，政权是目标不是手段。那这个政权对谁负责？不是对老百姓，而是对祖宗，失去政权就对不起列祖列宗。尽管国库都是从税收而来，但各级官员都认为自己是“食君之禄”而非纳税人养的，因为整个国家是君主一家的，率土之滨莫非王土。这一家为何能长期执政？祖先的武力打下来的，“国”是放大的“家”，老子打江山，儿孙坐江山，像家族遗产一样，所以儿孙的责任是要对得起祖宗，永远保证江山不落到别的家族里。谁要觊觎王位就像打家劫舍一样，被认为是大逆不道的，不但违法而且也是不道德



的，“犯上作乱”是最大逆不道的，这是儒家道理。“孔子着《春秋》而乱臣贼子惧”，“乱臣贼子”是什么？是想造反夺取王位的人。历代帝王都自称是儒家，实际上他们并不完全按照儒家所宣传的仁义礼智去做，但取的就是这一点，就是不许造反。这是第一点。

二是爱国就是忠君，这两个合而为一。所以文臣武将忠于国家就是忠于君王和他的家族，谁帮助这个君王打天下出力最多，就论功行赏。现在那些民主国家选举，总不能谁帮我选举最多，就给你官做得最大，不能这样做。但在中国的历朝历代都是这样做的。论功行赏，等到功劳太大，赏得太多了，又不放心，又把你干掉。

三是轻视个体生命，人命价值按等级分，皇帝或者皇族是至尊之体，富贵之家是金枝玉叶，百姓的命如蝼蚁，就是在历史上一笔带过的数字，历来说的“坑降卒几十万”“血流成河”“横尸遍野”都是模糊的概念，老百姓死多少人没有关系，客观上人口的控制是靠战争和饥荒，打仗论功行赏是以杀敌的人头来计算，杀了多少人头回去报功。这样在政治斗争里基本没有妥协，总是你死我活，要么你取代我，要么我保住我的江山。

四是需要愚民，便于统治当然需要愚民，不需要你知道什么也不需要你参与什么。现在被认为最先进的选拔制度是科举，这个科举好像是比较公平的，“朝为田舍郎，暮登天子堂”，好像大家都是可以参加的。但就是科举通过考试可以统一思想，考的内容一样，大家积极要念的书、做的事情都一样。科举制度最能够统一思想。在科举之前搞贵族政治时，如魏晋时代的情况，贵族们的思想比较自由，自己有自己的看法，互相争夺。但等到用科举来统一思想时，普及面非常大，一方面普及了教育，给了相对平等的机会，但更加进一步统一思想，而且所有读书人唯一的出路是为皇家服务，所以唐太宗非常得意，“天下英雄尽入吾彀中矣”。

五是需要适当改善民生。每个朝代开国之君都要改善民生，不改善民生站不住脚，这当然是题中之义。但改善民生是手段不是目的，是为了怕水覆舟，“舟”是目的、是皇权。民生是可以考虑的，但民权不在考虑之内。因此民生的考虑也有限，一个朝代越到后来，君主越骄奢淫逸，只能搜刮民力，牺牲民生。直到民不聊生，起来造反。

所以，打出来的天下最终只能人治而非法治，有时候强调“德治”，实际上往往流于虚伪，归根结底还是人治。古代法家如商鞅、韩非、李斯跟现在的法治观念完全是两回事，因为第一不保护人的权利，不承认私有财产，只讲惩罚。第二最高司法者是君主或者被授予大权的宰相如商鞅，还是人说了算，所谓“王子犯法与庶民同罪”完全是一句空话。最公正的，大家都说包青天，包青天最后靠的是皇帝的尚方宝剑，如果皇帝把尚方宝剑一收

回他完全完了。最公平的君主、最愿意讲法治的，最高裁判者还是君主。所以我想到“把权力关在笼子里”这句话，谁把谁的权力关在笼子里非常重要，谁来掌握笼子的门？这句话没有主词，没有宾语，那就是白说。

这是第一种，打出来的国家是这些特点。

第二种是谈出来的国家，开会讨论的国家。开会讨论出来的国家美国最为典型，别的国家是从打出来慢慢演变为讨论出来的，不过美国一开始立国就是讨论出来的，除此之外没有任何一个国家是这样的。美国并不是先有一个国家然后宣布独立，再打一仗。美国原来有13 个独立的或半独立的邦，跟英国打时，一开始并不是要独立而是抗税，13 个邦因为利害关系先联合起来，等到把英国打败了自己回到自己的邦。最后想来想去觉得有一个联合起来的国家应该比没有一个国家好，所以大家在一起开会。于是 1787 年开了一个有名的“制宪会议”，先确立一个原则，到底要不要统一的国家，还是 13 个邦依旧是分散的、独立的。大家讨论到最后，觉得有一个中央政府比没有好，但他们很警惕特别怕中央政府侵权。讨论来讨论去，讨论了 116 天就通过了一部宪法。所以是先有宪法才有国家，没有宪法根本就没有这个国家，这个国家就是建立在宪法之上，不建立在任何传统之上。这个宪法是怎么来的？是投票投出来的，投了 569 次票，每一条款都要投好几次票，有的人今天投了赞成票，第二天觉得不对，有意见，然后重新讨论再重新投票，这可能也是破天荒的，一个文本投了 569 次票通过，一条一条通过，通过完后许多人还不满意，还有人不想签字。这个过程非常复杂，但不是动武的，大家先说好，最开始的议事日程是不许用暴力、不许打架、不许骂人，君子动口不动手，可以给你任何时间发表你的意见。所以这个国家是如此讨论出来的，讨论到最后先有宪法才有国家。到现在为止，维系这个国家的就是宪法，宪法有至高无上的权力。美国这个国家是移民国家，什么样的民族都有、什么样的宗教都有，可以保持你的宗教、生活方式甚至于语言，但你得承认这部宪法，做公民的唯一条件是忠于这个宪法。

谈出来国家的执政理念是怎样的？开始时美国执政理念是从洛克《政府论》来的。不过洛克当时想象的是君主国家，只是君主是被大家推选出来的，而不是王位、血缘继承的关系。据我理解，洛克觉得国家存在的理由是保障基本公民权利，基本公民权利核心一条是私有财产的权利。洛克认为一个自然人在没有政府时，大家可以去大自然拿无主的东西，比如打猎、打渔，这些都是可以的，这些东西是无主的，归你的。一旦你射箭射中了猎物，付出了劳动，这个猎物归你，就变成你的私有财产。但有人想抢你的东西，应该自然地有一种权利保护自己通过劳动得到的私有财产。可是这个事情越来越复杂，有的人力气

特别大，硬给抢走了，这就需要推选一个或几个人来管这个事。所以大家推选出几个人，立一些规矩，并且自愿地让渡出来一部分自己的权利，由他来执行，所以洛克心目中君主有执法权，。政府是手段，统治者是大家要求他来统治，其合法性在于得到公民认可。所以私有财产可以继承，公权力不能继承的。假如推举出来的君主死了的话，应该重新推举，而不能说他的儿子自然而然就继承了，这是我理解的最初的、最原始的谈出来国家的一种观念。

政府结构的设计是为了贯彻宪法的精神，宪法可以随发展的需要而改进，所以美国到目前为止有 27 条修正案，但都是要经过已制定的程序而后通过，是很复杂的过程。

还有一个特点，既然保护公民自由权是最高的任务，那谁是主人、谁养活谁就比较明确。“纳税者”的意思是什么？是我们要推选出来一个人来管我们的事，但如此会占时间，比如不能去种田、打猎或者赚钱，大家自愿地补偿一点，给他费用，或者再发展下去，管理需要一定的成本，所以纳税者自己愿意给一点补偿来管理。其实共产党最初在解放区，叫“脱产干部”就是这个意思，那时解放区大多数人都要生产，有人脱产的，不种地了，专门从事管理，只有很少的津贴。当初所谓“脱产干部”的观念是这么来的。我记得 1949 年以后初期农村的农民很不愿意当干部，因为耽误他生产，可见那时干部待遇津贴很少，有时几乎没有。但是由于没有制度保证，后来竟然发展成今天这样。

还有一个观念是新闻自由，是杰斐逊说的，因为要公民参与，既然要参与就必须要让他知情，愚昧的、不知情的公民不可能参与民主社会，所以他说宁可要一个没有政府的国家，也不能要一个没有报纸的国家。这种观念都是由于国家是谈出来的，不是打出来的，无论如何军人不参政，不能由枪杆子来决定谁来当政，或者哪部法律应该通过或者不应该通过，这类国家最后一定得是法治而非人治，因为它的核心就是宪法。

法治精神在于平等，在法律面前必须人人平等，如果说同一部法律只适用于这部分人，而不适用于那部分人，有的人同样犯罪就应该判死刑，有的人杀了好多人都不判死刑，这不叫法治，因为由谁来决定该怎么判呢。我忽然想起来前几年讨论《物权法》时有一位号称是法学教授反对《物权法》，理由是：难道乞丐的打狗棒和富人的豪宅应该一样受到保护吗？他认为乞丐的打狗棒应该受到保护，而富人的豪宅不应该受到保护。我看到这个讲话后很吃惊，觉得一个学法律的人不该说出这样的话，法律最基本的原则是一律平等，至于我们希望少一点乞丐，应该改革社会，使得乞丐少一些。但不管什么样的情况，按照他的说法，财产多到什么程度就应该不受保护，就可以动员“打土豪分田地”。何况，在现实生活中最没有保障，经常被剥夺的恰恰是类似乞丐打狗棒那样的弱势群体的一点点财产，



例如小贩的小货摊、农民、贫民的自住房、地等等。所以对这种法律的概念，一个号称是法学教授说出这样的话我很奇怪，说明在我们这个国家的传统里，法治观念确实非常淡薄。

第三种国家是第一种国家的变种，还是通过武力夺取的政权，不过并不公然地说这个是我的家族天下。根据列宁《国家与革命》的理论，国家是阶级专政的工具，所谓一个阶级压迫另一个阶级，并不承认人人平等的观念，无产阶级和资产阶级不能够平等，因此也不承认普遍公民权。但是无产阶级有千百万人怎么统治？通过自己的政党。但这个政党不是阶级选出来的，而是自己组织起来说我代表那一个阶级，而且这个政党人数越来越大（姑且不说怎么发展的），只能通过少数的领袖集中统治，最后高度集中到一个人，然后这一个人被神话，权力无边，超过历代任何一个皇帝。

暴力革命时间可以短可以长，有的几天之内暴动。但在我国大规模的枪杆子出政权，当代内战时间持续得比历史上任何一次改朝换代的时间都长。如从辛亥革命以后算起，10 年之间是军阀打来打去，里面包括从共产党成立之后所谓“围剿”和“反围剿”的十几年战争；其中有 8 年是打外战、抗战，是日本侵略；之后又接着打了 3 年内战。总体上内战的时间远远超过跟外国打仗的时间。所以这个政权绝对是枪杆子里出来的。根据列宁的理论，后来通过林彪之口讲出来的，政权就是镇压之权。政权就是专政，是一个阶级对另一个阶级的专政，变成了镇压之权，这个政权在理念上缺少另外一个功能——保护公民权利。

“人民”概念也非常模糊，跟“公民”概念不一样，“人民”到底有什么权利不清楚，哪些人算人民不清楚。比如 1949 年对国旗上四颗小星星的解释是：民族资产阶级、小资产阶级、工人阶级、农民，四个阶级算人民内部。后来忽然一下资产阶级算外部了，国旗就另作解释。到文革时，阶级概念变成路线，今天同意我的意见、拥护我的，就算革命，是无产阶级。明天站队站错就成资产阶级。整个没有章法，更不能说有权威的宪法一说。这样的国家跟历代朝代还有一个不同，即更加虚伪。因为历代朝代说清楚我是天子，之所以能够打下天下来是因为我“奉天承运”，有天命在身，儿子当然继承我的王位，老百姓认了，合法性就在于血统。后来的国家是号称为共和国，不能够公然地说就要按血统来传位。那究竟按什么？一家的天下变成了少数几家的天下，而且又不能够公然说必须按血统传位，到底如何继承？权力更迭问题实际上没有理顺，也没有很明确的交代。但很多特点跟第一种国家，即跟所有打出来的国家都是相同的：



第一、最大的罪恶是谋反，现在称“篡党夺权”，这远远超过任何其他罪，比如大规模地残害百姓、侵犯民权等，都不如夺权谋反的罪大。

第二、政权目的是什么，是绝对不能丢掉这个政权——存在就是目的，自我循环。最高使命是要后代保江山永远在同一团体手中。那么当政者对谁负责？对祖宗。否则对不起列祖列宗，对不起曾经流血牺牲打下江山的“先烈”（现在不叫“祖宗”）。我记得 1962 年古巴危机时，最后赫鲁晓夫跟肯尼迪妥协，现在来看非常明智，已经到了核战争边缘，大家让一步，赫鲁晓夫同意美国在公海上检查苏联船只，证实上头确实没有导弹，化解了当时一触即发的危机。那时中共批“苏修”，我听到一些高级干部骂赫鲁晓夫：说他对不起祖宗——指列宁，说列宁如在坟墓里知道的话都会不安生。指责赫鲁晓夫投降了，先是冒险主义，后来是投降主义。所以当时的观念还是对不起祖宗，认为赫鲁晓夫对不起列宁。至于如果爆发核战争对苏联广大群众如何、乃至全人类如何，不是主要的。我们的一些老革命，虽然是无神论者，但一说到将来去世的话一定是说去见马克思去了，如果犯了错误，就说无脸去见马克思，说的是对不起祖宗，而非对不起人民。这些观念都是一脉相承的。

还有是轻视个体，核战争没关系，死了 3 亿人，还有 3 亿人。甚至有一个说法是全世界有几十亿人，死了一半人也没有关系，这种话在有重视个体生命的传统的国家的政治人物绝不会公开说。在这类国家，军队不是属于整个国家，是对一党、一个统治的集团负责，军队职责不光是外战，还包括对内镇压造反，，镇压对政权的挑战。

有一点跟皇权时代不太一样的是宣传工作的重要性远远超过皇权时代，因为现在社会信息这么流通，民众耳目不可能完全封闭，可以有横向比较，而且公开的说法又不能以血统为依据，愚民的难度越来越大。过去皇帝不需要宣传工具，也没有一天到晚在那儿宣传，只要颁布一下号令，大家自然而然就接受了，皇恩浩荡，理应如此。现在宣传机器之庞大，之重要性，远远超过历朝历代。

还有一个是民生要求越来越高，不是以前稍微给点小恩小惠就满意了，因为有横向比较，而且生命的价值以等级论的观念，越来越不能为普通百姓接受。更重要的是，第三种国家自称比第二种国家优越之处在民生，所以保障民生的任务非常重，但民生还是手段不是目标。常常有人说，载人飞船都能上天、都能做得到，但污染问题、毒奶粉问题为什么就没有办法做好？主要是因为民生不是最终目标，最终目标还是政权本身，需要保的最重要的是江山。所以执政理念不可能是法治，还是人治，并且常常要讲“德治”。在当下的语境中德治的意思是意识形态统一、信仰统一，强化思想教育。总之，在政权的终极目标是保



自己，而不是保障公民权利，甚至根本不承认公民权利、司法不能独立之前，不可能成为一个法治国家。

结论是只有政府根本目标改变，只作为一个保护公民基本权利的手段，不能达到这个目标就要改革，或换掉，这样才能建立法治。。我先讲到这儿，我觉得这是一个很根本问题，因此去年张千帆老师让我在《共识》上签字，我说我不签，因为我觉得是与虎谋皮。根本问题没有解决，谈宪法是一厢情愿，我是这样的看法。谢谢！

张千帆：感谢资老师的精彩讲演。她提了一个很根本的问题：“谈出来”的国家和“打出来”的国家出发点不一样。其实在打出来的国家，胜利者才是主人，其他人都是奴隶或者说是统治者的财产。看国民党、共产党或者任何两股势力打得不可开交时，他们真是为他们所宣扬的主义吗？真的是为了中华民族的复兴或者走上光明大道？——当然不是，实际他们和两千年前楚汉相争没有区别，就是在争自己的财产；国家打下来，什么就是他们的。所以在这个问题上，无论是共和之前还是共和之后没有根本区别，只要这个国家是打出来的，我们只能做他们的财产，人权、民主、法治只能是一种宣传而已。只有在“谈出来”的国家，只有当国家愿意坐下来和你谈判时，才把你当作人看待。这是宪政、法治、民主的一个基本起点，所以我很同意资老师讲的，只要这个国家还没有愿意跟我们坐下来谈，其它一切都免谈谈。

好，下面让我们有请许章润教授的精彩评论。

许章润：资先生、千帆兄、各位同道，我和大家一样聚精会神地认真聆听了资先生今天晚上娓娓道来的这样一个政治、民主与法治建国的故事，我想从以下六点谈我听资先生讲座的体会。

第一，我感到资先生是在一个历史的脉络和比较的场域，同时是通过对现象的梳理，而寻觅现象背后的制度原因与意识形态原因来展开自己的研究。我和千帆兄一样有一个特殊的感触，资先生首先提出一种关于“打出来”国家与“谈出来”国家的两分法，这里我略作一点修改，我觉得是“打出来的天下”与“谈出来的国家”。资先生在此又提出第三种形态作为打出来天下的一种亚形，实际上指的是当今此刻以本朝和“金三胖”所统治的北朝鲜为范例这样一种权贵打天下。各位，资先生说打出来的国家或者打出来的天下具有四个特点，这四个特点不仅表现为天下为我牺牲亿万身家性命所俘获的财产，因此具有代际的继承性，而且在于将天下为私而非天下人之天下，与“公天下”截然相对。资先生还讲到在这种情况下爱国等于忠君，轻视个体生命以及实行愚民政策可能会考虑民生，但不会发



展到重视民权特别是个体民权这样一种现代境界，我觉得丝丝入扣，鞭辟入理，辛辣而又四两拨千斤。各位可以想象，这是 20 世纪后期，在启蒙运动已然度过了将近 400 年之际，东方中国这样一种“家天下、私天下、王朝天下”的观念在现代赤裸裸地叫嚣，说明我们国家还没有实现精神的启蒙和现代历史的洗礼，直到今天这种情况仍然在延续。这是我听了资先生讲的第一点感受。

第二，资先生提出了一个重大的问题，事到如今全面的愚民已然不可能，外部世界清醒，整个地球连为一体，先发起来的国土所提供的榜样性力量，包括海峡之外同为炎黄子孙先民主起来的生活实践个政治实践说提供的榜样性力量，迫使我们也迫使他们不得不面对这样的问题：凭什么你来统治，你的统治权力从何而来？换言之，这一方水土，13 万万共和国的公民本来应该分享的家国天下为何只信“党”而不信“民”，为何“人民共和”难以做实，而官僚资本、权贵资本代际继承，整个中国挟持为“家产”、“私产”凭的是什么。如果你提供论据说是打出来的，资先生说不太好意思提了，现在不敢提了。

张千帆：也不能说“不敢”。

许章润：背后提当面不敢提，私下提公开不敢提，羞羞答答提不能厚颜无耻提。我是这样理解的。还有一个想法是在渐进过程中，类似于一种禅让制，这也是一种修辞，不必当真。

现在的问题在于，民选政府这样一种程序和发行晚近三、四百年以来，尤其是法国大革命以来，世界人类所能贡献出来普世价值，是现代文明政治方面的精髓所在。我们要问，中国作为世界 1/5 人口所在地，这样一个五千年文明的古国，能不绕过这座桥？能不能跳过这座坎？还能不能以党天下“资产”、“家产”这样的饰词来躲避 13 万万人的追问？所以政权的政治合法性首先需要取决于程序的合法性，换言之在今天恰恰要讲“权为民所赋”启蒙以来的常识，说“权为民所用，利为民所谋，情为民所系”，你尽管说你的，但有一条你不能回避：权为民所赋，如何来赋予你的权利，我想在中国的今天、世界各地也好，人类现有的政治想象、政治智慧所能提供的一个较不坏的选择不外乎是把我们化作选民，每个人手上拿一张选票，一票一家，公开、直接、竞争性的一种透明程序，我们在公共场合博弈中选择你，如果你被选中就有资格，如果不被选中是因为你行为恶劣、因为你意识形态陈旧、因为你表里不一、因为你举止颟顸，颟顸程度甚至胜过某位老干部。在这种情况下我相信会自然会淘汰。所以“权为民所赋”要求启动政治改革，特别是启动以全国人民化身为选民资格的直接民主选举。这样一个程序正义既然已经成为现代政府政治性的唯一标志，中国回避得了？当然不可能。这是我听了资先生讲座以后的第二个体会。

第三，资先生在中美比较中谈这个问题，美国在立国之初关于《宪法》有 569 次的投票，因此是一个“谈出来”的国家。换言之是通过讨价还价、政治妥协和协商的一个民主程序，同时循以严格的法治程序缔造出来的共和国。因此从一开始这是一个亿万公民分享的政治家园。如此给我们的提出一个问题：近代立国立宪应当可能是怎样的进程？资先生讲到前面 2000 多年是王朝政治，以打天下坐天下为正统。1911 年以后，基本采取武力夺取，小范围的（并不是大规模战争），清王朝迫于压力不得不把政权交出来等方式，总而言之这是一次重大变革，标志着中国从此步入一个现代政治历史进程，告别了王朝政治旧体。到今天为止，中国究竟走到哪一步？我有一个深切感受，香港作为中国政治版图的一部分，是先法治起来的地区；台湾作为大中华文明一部分，是先民主起来的地区。而中国大陆同为炎黄子孙，整个中华文明的重要组成部分，现在缺的正是民主、法治。而民主恰恰为法治基础，在中国今天，司法独立、权力制衡，我个人认为不取决于立法式条文，而取决于是否启动民主进程，因为民主进程意味着整个社会多元化政治力量的一种公开博弈才恰恰提供了重视权力制衡和司法独立的最强劲有力基础。这是我听资先生讲座以后的第三点体会。

第四，资先生在里面讲到一个问题，我可以用政治哲学理念给大家阐释，即爱国和爱祖国不是一回事。过去讲忠君就是爱国，今天要分出这样的概念：作为国民都爱祖国，但作为公民没有义务非爱这个国家不可。为什么？因为国家是我们公民共同缔造的政治家园，这里面以互惠关系为基础。换言之国家有德性，以民权、民生至上，你照顾亿万公民的身心，我对你有政治效忠，因此我服从你、我热爱你。如果这个国家背信弃义，把民众视如草芥，根本没有把亿万人民当做国家的真正主人。在这种情况下自然有权用脚投票，换言之可以改变国籍、也可以公民不服从方式表达不满，希望重新缔造一个新国家。在这个情况下我爱祖国，但不爱这个国家是可以的。所以罗马政治智慧给我们提供的重要启示是：国民可以爱自己的祖国，但作为公民有权力对抗我的国家，因为我的国家不仁不义，因此我对他的抨击、批判乃至于强力反抗恰恰表明我爱这个国家。好比斯诺登同学是最爱国的，是同一个道理。今天有些做法常常抹黑对方，比如你里通外国、卖国，从而树立了一大批民粹主义的爱国贼，一到街上砸同胞自己的车。这是我对资先生讲座后四点启示。

第五，听资先生讲以后，觉得中国今天需要形成开放三大市场，尽快启动第四次改革开放。各位知道，1860 年－1895 年，35 年以洋务运动为标志是中国的第一次改革开放。1902 年清末变法继之以北洋新政，到 1927 年－1937 年 10 年的自由经济黄金时期，同样是 35 年，是中国的第二次改革开放。1978 年 12 月 18 日到现在又是一个 35 年是中国的第三

次改革开放。三次改革开放主流政治意识不外乎是发展经济社会、建构民主国家、提炼优良政体、重造中国文明的意志。其中三次改革开放都指向市场经济，这是第一个市场需要开放的，中国到今天止尚没有最终完成。与此同时，中国需要形成自己的软实力，开发民智，让民族的智慧和德性接受阳光的照耀，为此需要形成思想市场，没有思想市场中国没有自己的知识力量、道德勇气和精神领域的那种刚健、博大。而今天恰恰缺乏言论自由与自由思想，所以需要开放思想的市场。紧接而来的是要开放政治市场，以政治多元化让全体国民作为政治的博弈者以组织化生存，以自己的组织性力量参与政治博弈，在博弈中决定谁享有政权。可能是这 174 年中国改革开放最终所要征答的一种政治成熟之际。因此尽快启动第四次改革开放是当务之急，可能也是从资先生这一代知识分子到我们这一代知识分子到今天在座 20 多岁读书人共同的衷心希望所在。记得 1949 年时很多人就说这下问题解决了。后来郭沫若先生写了一句“时间开始了！”当年梁漱溟先生在日记里写，别人采访也问过他，他也说过：问题根本就没解决。为什么？政府垮台了，换了一个新政府，但政治体制没有解决。这是 1949 年梁先生的原话，所以中国政治不上轨道，则万事无望。

我听资先生的讲座以后，想以这句话作为我刚才评论的基点，并且是我对资先生内心的焦虑所做的解释，也许能触及资先生的心思，而道出大家共同的焦虑。我就进这么多，谢谢！

资中筠：刚才许先生不是说听我讲话后的感想，而是另外做的报告，对我非常有启发，我回去好好学习。我想补充一点，很有意思的一个事，你说的爱祖国不一定爱国家，自己可以选择。这个话最符合谁的理念呢？最符合马克思的理念，最符合过去的共产党理念，而且可以从《毛选》里找到这样的话，因为所有过去没有执政的共产党都不忠于他的祖国，认为祖国是在资产阶级专政把握之下，完全认为有理由不忠于自己的祖国，而忠于共产国际。他们忠诚于共产国际，有了苏联国家以后，世界上所有共产党人的忠诚多数都在苏联。毛泽在 1939 年有一篇文章说苏联利益代表全人类最高利益，他这是为苏联和希特勒签订《互不侵犯条约》辩护，因此老早有先例，当初共产党革命时就要推翻自己的国家，并且理直气壮地接受外国的援助，接受国际的援助。所以我觉得真的不在于你是忠于国家，而是在于最广大的祖国同胞你是否忠于，是不是想为他们的利益而服务。

就我自己个人来讲，我们这一代人活到现在，也许跟很多年轻人还有一点不太一样的情怀，我们对中华民族本身有非常深厚的感情，我们现在的焦虑就在于这样下去的话，我们这个民族的大好河山，从物质的河山到民族的精神正在加速度地被摧毁下去，这是我们最大的焦虑。因此所谓国家，假如用专有名词来讲“State”指的是政权，用不了“忠于”，

要“忠于”的是“Nation”。我一切深厚感情所寄托的、不可排遣的一种焦虑在于我们这个民族，曾经有过很辉煌的历史，曾经有很深厚的文化，也有绵延很长的道德核心，我们这个民族有文化和道德，但需要更新、需要扬弃、需要改造，但现在看到的是正在一点一点烂下去，而且大好河山快要没有干净的地方了，这是我自己个人最焦虑的一件事。

张千帆：章润章润，出口成章，果然名不虚传，侃侃而谈谈了六点，总结起来回到资先生的主题，那就是一个“打出来”的、把我们当作他自己私产的国家是不值得我们爱的。

“打出来的天下，谈出来的国家。”人民之间谈、人民和政府谈，政府选出来的代表之间谈，总而言之国家是谈出来的，不会为维护某一个国家或者主权的名义动用武力，这是美国和我们的根本区别。现在大家都看到一个正常的国家是谈出来的，但我们恰恰时候打出来，而且不愿意跟我们谈，我们该怎么办？资老师早先说过，我们曾经提出一个关于《共识倡议》，她没有签署，觉得当前不合时宜。其实我们那个倡议就是为了和政府谈谈，不仅是为政府谈，也包括我们之间谈，我们需要一个什么样的国家，因为这片土地、国家是我们自己的，我们每个人的人生要认识我们自己，我们做事要对自己负责任。而生活在这样的国家应该怎么办我也不知道，我跟两位老师一样，对以后中国的前景仍然觉得不明朗，虽然希望往好的方向发展，但谁知道。不过无论怎么说，我们是想要谈的，是想要和政府谈。如果政府不愿意跟我们谈，我们也要和他谈，在这意义上，我觉得资老师应该签署，如果我们都不想和政府谈，政府某种意义上还不想跟我们谈。“谈”这个词应该成为我们的主题词，不仅和政府，当他不愿意理睬我们时，至少我们之间可以谈一谈。

感谢两位的精彩讲演，也感谢大家的参与，尤其感谢我们的助理，我们下个月的活动时间和主题都没有确定，到时候再通知大家。

【原文链接】 【回到目录】

徐贲：宪法爱国主义和民主政治文化：哈贝玛斯的宪政观



徐贲（美国加州圣玛利学院英文系教授）

“

现代意义上的政治共同体与民族或者传统文化共同体不同,它的维持框架不是自然的血缘或文化亲情,而是刻意构建,因此也是“非自然”的社会公约。这个社会公约就是宪法。社会成员由宪法获得政治共同体成员的公民身份,承担起公民身份也就意味着把与此不同类的民族或文化身份搁置起来。社会成员对国家的忠诚和热爱应当是一种政治性的归属感,是他在以宪法为象征的政治共同体内的成员身份的表现,哈贝玛斯称其为“宪法爱国主义”。

”

一、宪法爱国主义

宪法爱国主义和民主政治文化是哈贝玛斯宪政观的两个核心思想。这二者也是他在思考东、西两德国家统一所产生的民族认同和公民身份问题时的基本着眼点。哈贝玛斯坚持以民主共同政治文化,而不是民族性为国家统一的基础。在德国特定的条件下，其理由为:第一、1989 年后中、东欧形势和民族国家间冲突,让人们看到民族国家并非解决之道；第二、民族主义的兴起大大阻碍了经济和民主改革，造成了欧洲经济联体的困难,使得民族认同与全球融合对立起来；第三、两德统一后，对来自非、亚、拉移民的排斥，落后于时代的清一色“欧洲”文化堡垒思想再度回潮。

哈贝玛斯认为，存在多元文化差异的人类共同体是不能以民族认同来维系的。作为统一和融合的基础，民族主义缺乏价值规范的基础。提出现代国家统一的价值规范问题，是哈贝玛斯“宪法爱国主义”的精髓。哈贝玛斯提出的问题是：非强制性的政治、社会和文化结合会是什么样的？哈贝玛斯认为这种结合应从政治文化的形式普遍性得出它的原则标准。



哈贝玛斯认为，战后德国宪法,即“基本法”（Grundgesetz），体现了理性的民主政治文化的精神，因此必须将其确立为两德统一的基础。哈贝玛斯反对把两德的统一仅仅当作“在法律行政上重新组织成一部自行运转的经济机器。”〔注 1〕统一后的德国必须回答，德国将是一个怎样的国家。哈贝玛斯指出，一个民主国家的理性宪法体现了一种预先确立的、抽象化的原则性社会契约，它是一切具体共识和妥协的基础：“在多元化的社会中,宪法代表一种形式的共识。公民们在处理集体生活时需要有这样的原则，这些原则因为符合了所有人的利益，因而可以得到所有人的理性赞同。这样一种社群关系是建立在相互承认的基础上的，每个人都可以期待别人待他如自由和平等之人。”〔注 2〕

“形式普遍性”是相对于实体文化或实体生存世界而言的。形式普遍性承认由差异构成的多元文化整体。形式普遍性的关键在于，一个人在宪法共和国中的公民身份(共和精神)和他对一个文化群体的亲近感(民族感情)之间所存在的关系，并不具有严格的概念纽结。这一关系只是历史的偶然，人们并不非要有相同的民族背景才能在一起共同提倡和维护普遍的公民权利：“今天的‘公民’指的不仅是某个国家的成员，而且是由民权所定义的身份。”〔注 3〕对于现代人来说，要紧的不是学会在民族文化中生活，而是在政治文化中生活;要紧的不是去寻根或寻回与他人同根的感情，而是学会如何批判地查视自己的利益以便进入理性的协商程序。这便是具有形式普遍性的民主政治文化。

哈贝玛斯指出：“公民们要组织和平共存,其原则之所以获得所有人的正当认可，是因为它们符合所有人的相同利益。这样的集体是由人们相互承认的关系所建构的。由于这样的关系，每个人都可以要求任何他人尊重他的自由和平等。所有的人都应享有同等的保护和尊重,他们作为个体,作为种族和文化成员及作为政体成员（公民）都具有不容侵犯的尊严。”〔注 4〕哈贝玛斯所强调的法治程序性和形式性决不等于空洞或无内容。恰恰相反,这种程序性和形式性是以普遍的人权和民权为其基础的。

哈贝玛斯在现代国家统一问题上的基本观点是：民族和传统文化所形成的共同体是前政治性的共同体，它的成员的身份不是公民，而是民族或文化群体成员。现代意义上的政治共同体与民族或者传统文化共同体不同，它的维持框架不是自然的血缘或文化亲情，而是刻意构建，因此也是“非自然”的社会公约。这个社会公约就是宪法。社会成员由宪法获得政治共同体成员的公民身份，承担起公民身份也就意味着把与此不同类的民族或文化身份搁置起来。社会成员对国家的忠诚和热爱应当是一种政治性的归属感，是他在以宪法为象征的政治共同体内的成员身份的表现，哈贝玛斯称其为“宪法爱国主义”。哈贝玛斯的宪



法爱国主义观对我们思考当前中国面临的统一问题（包括“回归”、“不回不归”和“回而不归”）具有直接的意义。

二、从民族群体到公民共同体

哈贝玛斯从“民族”(nation)一词的变化来描述现代民族国家的演化过程。在罗马时期，natio 是诞生和起源女神，natio， gens（人）或 populus（人民）都和 civitas（市民）不同，natio，gens 或 populus 都是指尚未形成政治组合的初民或部落。罗马人甚至用 natio 指称“野蛮人”，“未开化者”。哈贝玛斯写道：“Nation 的确切意义因此是指同祖先的群体,他们由地理因素而成为居留地或毗邻形式的整体，由共同的语言、风俗和传统文化因素所凝合，但却尚未以国（state）的组织形式在政治上成为整体。‘民族’的这种意义经历了中世纪一直维持到现代的初期。所以康德认为，‘那些自认为因同祖先而组合成社会的群体应当称作为民族。’”哈贝玛斯指出，从十八世纪中叶起，nation（民族群体）和 staatsvolk （国民）的区别（即“人民”和“政治组织的人民”的区别）逐渐消失。美国的联邦成员为 state,而总体则为 nation（现今联合国成员都是 nation），虽然美国并不是严格意义上的民族国家（nation-state）。法国革命以后，nation 成为国家主权的依据。当今世界上每个 nation 都理应享受政治自主权。nation 一词的意义也已经从“前政治整体”转变为“一个具有构建作用的整体，它规定了一个民主政体内部公民的政治身份。”〔注 5〕

随着 nation 这一概念的深刻变化，nation 集体身份的含义也发生重要变化。这种集体身份先前强调的是民族起源的自然属性特征（祖先、血缘、语言等等），现在强调的是努力获得的，包括通过批判和拒绝传统所获得的特定素质（如政治文化素质、社会价值和规范、基本政治共同理念等等）。这种集体身份特征的区别标志着民族主义和共和思想的区别。它也包含了两种不能混为一谈的自由观,即民族国家获得自由（独立）并不等于国家公民获得自由（人权和民权）。因此哈贝玛斯说：“从概念上说,公民身份从来不是和民族身份栓在一起的，”因为民族身份多多少少是自然获得的，“而公民身份则首先是由民主权利构建而成。”〔注 6〕

哈贝玛斯对前政治体（民族）和政治体（民主共和政体）的区别对目前在大陆占主导地位的“中华民族多元一体论”颇具砥砺作用。中华民族多元一体论者往往试图从人类学、文化人类学或者甚至考古学上证明当代中国统一和版图完整的合理性。这一理论用“文化融合”和“民族联系”来强调“汉族同少数民族的共性，”并以此来说明“五十六个兄弟民

族的整体认同和相互不可分割的实体。”〔注 7〕用这种共同祖先、兄弟血缘亲情的民族理论很难说明为什么同一少数民族（如蒙古）虽是同一民族共同体，却并不是属于同一政治共同体。这种民族论的提出，本是要为中国国家统一提供理论依据，但它不能自圆其说的是，既然血浓于水的民族亲情以前没能防止国家分裂，如今它又为何必然能促成国家统一。它更不能说明，统一后新时期的国家，除了亲情，是否需要更强有力的现代政治共同体纽带，如果需要，那纽带又是什么？国家统一要如何才能不仅面对不愿回归的问题，而且面对如何避免回而不归的假性回归问题?

在哈贝玛斯那里我们发现，对这样的问题不是没有答案的，当然这些答案并不现成，也不简单。哈贝玛斯对我们的一个重要启示是，真正稳定的国家统一应当体现为公民们因分享共同的政治文化而表现出来的宪法爱国主义：“共同的政治文化必须成为既形成多元意识又培育多元社会共存感的宪法爱国主义共同标准。”〔注 8〕因此，对于稳定的、非强迫性的国家统一来说，宪政是必不可少的。世界上一些最稳定的统一国家（如美国和瑞士）正是那些民族情况复杂多样但却具有坚实共同政治文化的国家。这种共同的政治文化不只是指一些基本的价值观念（自由、平等、民主），而且更是指一种强调法治形式程序的现代“人民主权”的观念。

哈贝玛斯指出，在卢梭和康德之前，人们把“人民主权”只是理解为某种对君权或其它专制权力的限制，理解为人民和政府之间的契约关系，是一种自上而下的、对契约双方权力分配的规定。卢梭和康德改变了这种权威式的“人民主权”的解释,并将人民主权重新界定为人民通过自行立法而形成的权力。在新的人民主权观念中，社会契约不是一贯如此的历史条约，而是规定政治权威如何构建和法定的模式，其目的在于从国家权力的权威中清除其残余的暴力，也就是康德所说的,“立法只能从每个人协力一致的意愿中产生，俾使每个人以同一原则对待不同事物，所有的人以同一原则对待同一事物。”〔注 9〕为了修正和限制卢梭所倡导的“普遍意志”，并将其形式化，非实质化，哈贝玛斯特别指出：人民主权不是指基于血缘或生活方式一致的、实质化的同一集体意志（如“某某主义”），人民主权是在辩论过程中达成的共识。这种辩论是在自由、平等的公民群体中进行的，这种共识从根本上说来源于大众一致认可的同一程序。哈贝玛斯强调，在多元民主国家中，宪法是提供共识最重要的表现形式。

在现代人民主权观念中，宪法应当既赋予权力，又限制权力。宪法是规定政府职权的最高法则，也是保护公民权利的基本大法。有鉴于过去和现在形形色色的新老专制统治的荼毒，宪政更应注重严格规定和限制政府权力。限制政府权力正是人民赋予自己权力的表现



和结果。由此可知宪政和民主不可分割的关系。但就其根本的意义和作用，二者仍有区别。民主的要旨在于以民决政,宪政之要旨在于以法治国。没有法治不能保证民主，而仅有法治却不一定有民主。法制的目的是民主，而民主则必须由法制获得公正和秩序。哈贝玛斯的宪法爱国主义特别强调的正是由人民自主的政治共同体和由“实实在在的法律形式”所规定的个体成员的不可侵犯性。〔注 10〕

三、宪政中的政党

任何民主制度的存在和维持都离不开政党政治。在德国,政党同民主的关系比在英美更显得重要。可以说,德国魏玛共和国（1919-33）失败的主要原因是政党政治的失败。“波恩没有变成魏玛，”里契特（M. Richter）写道，“主要是因为具有稳定政党结构所支持的民主国家。这一成就的决定性因素是联邦基本法和联邦法庭对基本法的解释和说明。”〔注 11〕德国政党和国家的关系，因其特殊政治传统,和英美的情况很不相同。受黑格尔国家至上观念的影响，德国政治传统习惯于把国家同社会相区别，并确定社会应服从于国家，因为唯有国家才具备能确保社会有序运行的普遍而统一的意向。德国政治传统把政府看成是国家的政府，而不是人民的权力机构。它重国家、轻议会，当然也就蔑视议会主要的参与者——政党。值得说明的是，这里的政党指的是与议会政治共生共荣的竞争各党，不是凌驾于国会而实际成为国家权力的专制一党。

国家至上论蔑视议会政治的理由往往是，政党为私利争斗不息，行政效率低下。一党专制论也总是以这个理由拒绝议会政治。一党专制论与国家至上论的区别在于，一党专制论并不认为可能建立一个中立的国家权威,也不想建立这样一个权威，而是认为国家权威理应由一党来独享。议会政治的衰落必然使参与的政党越加营营苟苟，反过来越显得政党的民主竞争伪善无效。而民主政党的不彰，则必然为专制独裁的政党创造机会。希特勒的国家社会党正是在这样一种情形下崛起的。它的有效组织，集中意志，明确而有蛊惑力的口号都使得它成为对议会政党政治失望的广大民众向往的对象。于是德国政治文化中便出现了这样一种似乎自相矛盾的现象，大众一方面对政党没有好感，而另一方面则对组织严密、宣传精良的政党情有独钟。这种现象不只出现于德国，同样出现于中国。中国人向来有“君子不党”之说，但中国却是世界上意识形态政党斗争最酷烈的国家之一。民国初年走马灯般的政党骑墙投机，营私牟利，从一开始就败坏了中国的政党政治文化，使得有识之士对政党政治愈加退避三舍。而这种“反党”情绪的后果则更使腐败的政党政治愈加雪上加霜。有正义感和独立思想者不愿入党，入党便更成为钻营前程、谋权谋利者的敲门砖。由此形成了党政和政治腐败的恶性循环。



有鉴于纳粹极权专制的惨痛经验和魏玛时期国家至上政治的失败，德国基本法对政党和国家的关系作了特别的规定。其原则是，现代民主必须包括政党政治，问题不是要不要政党，而是要怎样的政党，怎样保证政党成为民主政治的支柱，而不沦为现代化专制的祸源；其特点是，把政党从宪外之物（在宪法中不提政党,或把政党放到宪法序言中作特殊处理）化为宪内之物。德国宪法把政党和国家政治有机地结合起来，而不是仅仅许诺一些党政分离的口惠。问题不是党政应否结合，而是如何结合。英美政党的目的不过是反映民意和代表民意，但是德国宪法规定德国政党负有“参与形成人民政治意志”的责任（第 21 条），在这方面德国与中国的政党观比较一致。与中国情况不同的是，德国宪法并不诉求于一党“训政”或贯彻某某路线来自上而下达成统一意志。正如里契特所解释的那样，德国宪法所说的“人民政治意志”在两个方面有别于这种自上而下的强制性统一意志：“第一，对有序和有效政府必不可少的意志统一不再是来自国家，而是来自公民社会。政府的基础不再是……所谓的‘国家统治的内在一致’，而是通过公民的共同协议所达成的共识。第二，这个政治意志不是由理性或历史法则所发现的预设结论（如‘三民主义’、‘共产主义‘—— 引者按），它只能在（不同）政党（共同的）政治活动中产生。换言之，政党的功能是把个人分散的意志融合为连贯的共识，使之成为国家行动的基础。多元的运用使得任何一党都无法自称是人民意志的唯一体现者。”〔注 12〕

德国宪法把形成“人民政治意志”的问题提出来，并规定政党在其中的作用，使它具有与英美宪法很不相同的当代性。德国联邦共和国常常被称作是一种民主的“政党国家”（Parteienstaat）。在德国特定的环境中,这一说法包括这样几重意思：一、宪法正式承认政党的存在（不只是它们的合法性，而且还是它们的合理性）；二、具有确保政党政府稳定、负责、有效操作的宪法条文；三、以特别的宪法理论将政党规定为人民主权的重要部分，并确定它们是国家资助的宪政组织；四、通过国家资助政党、多元政党渗透国家行政、公务员制度同时与政党和议会制度接口，以及政党在公共和社会机构中发挥作用来保证政党、国家和社会的融合。这些方面，以及联邦法院对有关政党条款的解释和对具体争端的裁决案例，非常复杂而丰富，过分简略的介绍会造成许多不正确的先入之见，反而不利于我们的借鉴工作，所以尚有待于专文作完整准确的介绍和分析。

四、民主体制和民主政治文化

哈贝玛斯所推崇的德国宪法并无一个光荣崇高的起始，但它却实施了四十多年。哈贝玛斯所注重的正是由有效宪政实践在德国所培育的新的民主政治文化和宪政传统。好的宪法并不一定要有特别光荣崇高的起源，这就象好的宪政并不完全依赖于完美的条文一样。好的



宪政有赖于全体国民（首先是执政者）的宪政实践。宪政不是普治一切政治疾病的灵丹妙药，它是一种政治制度，也是一种政治习惯，前者成于法律的制定，后者成于公民性的培养。作为宪政基础的宪法是历史的产物，必然都有缺陷，造成宪政不彰的原因往往并不是宪法条文的不周，而是甚至连按照不完美的条文去实践也办不到。

宪政要从建立制度和遵守制度入手，有了民主的制度和遵守民主制度的保证，才能逐渐培养起全社会的民主政治文化。正如布赖恩.巴里（B. Barry）在批判文化主义的政治文化概念时所指出的那样，文化不是体制结构的原因，而是体制结构的结果。巴里不同意把民主政治文化看成是一种前理性的信仰和一种形成民主体制的原因。相反，他把民主政治文化看成是人们生活在民主政治体制下以后通过学习而发展形成的价值和实践规范。〔注 13〕经过了纳粹极权统治的荼毒和二次大战的惨败，德国人在西方盟军的占领下以宪政为导向重新开始和平生活，摸索国家统一的途径，在天时和地利上都面临着巨大的困难。法国为了防范德国因统一而再度强大，干脆反对西方盟军占领下的八个州统一为联邦。英国为了减轻其为英占领区支付的巨款补贴，只要求成立经济联合体。美国也想减轻沉重的占领开支,但美国要求的不仅是经济联合体，而且是统一的自治政府。建立联邦政府是美、英、法三国的协商决定，条件远不如辛亥革命或 1949 年革命中国人自主建国。西方对制定德国联邦宪法在内容上没有干涉，只是要求它能保障民权，法律平等，具有独立的司法制度，新闻广播自由，教育和就业平等。联邦宪法的制定也没有条件象中国多次宪法那么大张旗鼓地征求各方意见。然而却正是这样一部宪法的实施，使它经历了德国从二次大战后至今的一系列考验：1968 年的学运，1979 年的左翼恐怖主义和“德国之秋”，1982 年的政治右转，及 1989 年后的两德统一。它起到了任何一部中国宪法没能起到的作用。更重要的是，由于这部宪法的持续实行，经验积累和不断改善，在德国逐渐形成和加强的民主政治文化培养了新一代的公民，进而更加保证共和宪政在德国的继续发展。

哈贝玛斯强调，宪法的基本精神是确定人的自由和平等，但是德国的宪法又是德国特定国情的产物。作为战胜法西斯的重要成果之一，基本法的产生是德国人灵魂搜索的结果，是法西斯暴行震撼了普通人的人类良知的结果，是记取历史教训的痛心疾首的反省结果，是永志不忘极权统治灾难的宣誓。哈贝玛斯高度肯定德国宪法的民主教育价值，他写道：在“基本法”关于人权的十九个条款中“响彻了人们所遭受过的不公正的回声”，“几乎逐字逐句地在谴责（极权政治的）不公正。这些宪法条款不仅完成了黑格尔意义的否定，它们同时还描画了未来社会秩序的蓝图。”〔注 14〕



战后的德国基本法，在经过了法西斯的劫难后，痛定思痛，以彻底更新德国的政治文化为目的，超前于当时的德国政治文化水平。这恰恰是中国在文革以后没能做到的。“基本法”的道德力量来自它对法西斯暴行（以奥斯维茨屠杀为象征）的无条件谴责和摈弃。哈贝玛斯指出，奥斯维茨以前和现在都是联邦共和国政治文化发展精神价值取向的指北针。德国人对德国的认同（爱国主义）是以认同这部基本法的规范价值为基础的：“我们的爱国主义不能否定这个事实，那就是直到奥斯维茨之后，也可以说只是在这一道德灾难的震撼之后，民主才在德国公民，至少是那些年轻一代的德国公民的思想和心灵中扎下根来。”〔注 15〕

二次大战后，西半部德国以联邦的形式共和统一，它所面临的问题不仅是建立一个什么样的国家，更是如何从充满道德和政治灾难的历史中发展出真正民主的、具有普遍意义的政治文化。战后的德国吸收美国的政治文化来确立民主政治文化原则，这是当时特定的历史环境所必须的，哈贝玛斯对此写道：“要不是在战后十年期间吸收了美国政治文化的思想，今天的联邦共和国的政治文化也许要糟糕得多。联邦共和国第一次无条件地面对西方。那时候，我们接受了启蒙的政治文化;我们开始认识那形成……多元立场的力量；我们开始认识从皮尔思到米德和杜威的美国实用主义的彻底民主精神。”〔注 16〕

以德国宪法及其实施为象征的德国新民主政治文化的成长不是一蹴而就的，而是逐渐发展的。战后初期的民意调查显示当时德国人普遍对民主政治相当冷淡，对往昔的权威政治体制尚有眷恋。选民对民主程序缺乏了解也缺乏热情，他们对政治仍抱着被动的臣民而非积极的公民态度。当时德国人对政党和政治机构的态度是“接受式的，冷淡漠然，过分实用主义，玩世不恭。”〔注 17〕尽管有了联邦宪法，早期的联邦德国仍面临着再次成为“没有共和公民的共和国”的危机。

到了七十年代后期，德国新的民主政治制度已经明显为普通公民所接受。当时的民意调查显示民主政治文化已经在联邦德国形成。1957 年只有百分之七的德国公民对自己国家的政治体制引以为傲，到 1978 年，这个数字上升到百分之三十一。〔注 18〕更为重要的是，认为联邦议会中各政党能代表公众利益的公民人数从五十年代的百分之三十五上升到 1980 年的百分之七十。到 1972 年的时候，不论公民们是否满意议会的具体决定，他们对议会的重要性都持有广泛共识。在对议会具体决定不满意的公民中，仍有百分之八十六认为议会不失为重要的政治体制。〔注 19〕民众对政党竞争和选举制度亦表示高度支持。1978 年的民意调查显示，百分之七十九的人认为政党竞争对民主是必不可少的，百分之七十的人认为政党竞争确实在联邦德国发挥作用。五十年代选民“被动的臣民倾向”终于因积极的、



参与的和有经验的公民素质所代替，完成了戴森（K. Dyson）所说的德国人的“政治觉醒”。〔注 20〕

德国民众对民主政党和新的民主政党国家的好感反过来也帮助形成支持基本法的共识。因此,民众民主政治文化和国家民主体制之间便有了良性互动。在基本法最初实施期间，由于它的先天不足（精英制定、盟军监督和未经民众表决），民众的支持度相当有限。1955 年只有百分之三十的人赞同基本法。但这一支持度持续上升，到 1978 年，支持率已上升到百分之七十一。另一个重要的情形是，“连续的联邦议会选举和选民高参与率可以说是完成了基本发的追补立法程序。”〔注 21〕民主政治不是民粹政治，它需要融合大众共识和精英共识，从民意调查看，这两种共识在德国渐趋一致，大概花了三十年时间。这段时期是政治文化在德国发生重大转折的时期,民主政治文化的发展是德国政局稳定的重要条件。反过来，德国政局在宪法体制中的稳定又为民主政治文化的发展和形成、为凝聚公民的宪法爱国主义提供了条件。相比之下，尽管中国 1949 年或 1976 年后民众的热情高于战后的德国，但中国的宪政发展、民主政治文化建设和公民宪法爱国主义的成就却要逊色得多，其中的经验教训是很值得总结的。

注释:

〔注 1〕 Quoted by Max Pensky, "Universalism and the Situated Critic," in Stephen K. White, ed., The Cambridge Companion to Habermas (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 83.

〔注 2〕 Jurgen Habermas, Fakitizitat und Geltung: Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des Demodratischen Rechtsstaats (Frankfurt: Suhrkamp) p. 638.

〔注 3〕 Jurgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe," in Ronald Beiner, Theorizing Citizenship (Albany, NY: State University of New York, 1995), p. 261.

〔注 4〕 Ibid., p. 260.

〔注 5〕 Ibid., p. 258.

〔注 6〕 Ibid., p. 259.

〔注 7〕 费孝通主编, 《中华民族研究新探索》, 中国社会科学出版社, 1991。

〔注 8〕 Jurgen Habermas, ″Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe,″ p. 262.

〔注 9〕 Ibid., pp. 259-60.

〔注 10〕 Ibid., p. 260.

〔注 11〕 Michael Richter, ″The Basic Law and the Democratic Party State: Constitutional Theory and Political Practice,″ in Detlef Junker, et al., eds., Cornerstone of Democracy: The West German Grundgesetz, 1949-1989 (Washington, D.C.: German Historical Institute, 1995), p. 37.

〔注 12〕 Ibid., pp. 45-6.

〔注 13〕 Brian Barry, Socialists, Economists, and Democracy (London: Collier Macmillian, 1970), p. 48.

〔注 14〕 Jurgen Habermas, ″Uber den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaates,″ in Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), pp. 18-19.

〔注 15〕 Jurgen Habermas, Die Neue Unubersichtlichkeit (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), p. 41.

〔注 16〕 Jurgen Habermas, The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate. Ed. and trans. Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), p. 42.

〔注 17〕 Gabriel Almond and Sidney Verba, The Civic Culture (Boston, 1963), see also Russell Dalton, Politics in Western Germany (Glenville, Ill: Scott Foresman), pp. 103-104.

〔注 18〕 Russell Dalton, Politics in West Germany, p. 107.

〔注 19〕 David Gonradt, ″The Changing German Political Culture,″ in Babriel Almond and Sydney Verba, eds., The Civic Culture Revisited (Boston: Little Brown, 1980), pp. 224-5.



〔注 20〕 Kenneth Dyson, ″Left-Wing Political Extemism and the Problem of Tolerance in Western Germany,″ Government and Opposition (Summer 1975), pp. 319-20.

〔注 21〕 Gunnar Folke Schuppert, ″The Constituent Power,″ quoted in Donald P. Kommers, Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany (Durham, NC: Duke University Press, 1989), p. 36.

（本文来自爱思想）

【原文链接】　　【回到目录】





主编：方可成

编辑：李佳凝

设计：潘雯怡，池春荣，季文仪

校订：童亚琦

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体。除了 Co-China 周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是「始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 论坛（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：「我在中国」（Co-China）论坛（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）

